

وَأَنَّ مِنَ الْبَاطِنِ لَسَجَرًا

# صَوَرُ الْمَصْبُوحِ

شَرِّحَ

## تَاجُ الْمَصْبُوحِ



مَوْلَانَا مُحَمَّدِ ارشد دینی و میڈر و لوی

داعیہ موعظہ، کھنود، گجرات

دارالکتاب دیوبند



وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانَ لَسَحْرًا ﴿١﴾

# ضوء المصباح

شرح

تلخيص المفتاح

ڈرولوی

وڈ، گجرات

بند

سہارنپور یو پی ۲۲۷۵۵۲



نام کتاب: ..... ضوء المصباح  
نام شارح: ..... محمد ارشد پٹھی  
سن طباعت: ..... ۱۴۳۱ھ مط  
تعداد صفحات: ..... ۳۷۳  
کمپوزنگ: ..... مستقیم سالک  
طباعت: ..... یاسر ندیم آف  
باہتمام: ..... واصف حسین

ناشر

دارالکتاب دیوبند

**DARULKITAB**

DEOBAND-247554 U-P

Ph-(o)01336-222558-(H)222924(Fax)222558

فہرست مضامین :-





- (۱) فہرست مضامین
- (۱۳) تقریضات علماء
- (۱۸) حرف حکایت
- (۲۲) فصاحت و بلاغت کی تعریف
- (۲۵) اسالیب ثلاثہ
- (۲۸) فن فصاحت و بلاغت کی اہمیت
- (۳۰) علامہ قزوینیؒ کے حالات
- (۳۳) علامہ سکاکیؒ کے حالات
- (۳۳) مفتاح العلوم کا تعارف
- (۳۳) تلخیص المفتاح کا تعارف
- (۳۷) - (فاتحة التلخیص) -
- (۳۹) مقدمہ فی تعریف الفصاحة والبلاغة
- (۵۰) - (الفن الاول: علم المعانی) -
- (۵۰) - علم المعانی کی تعریف
- (۵۱) - کلام کی اقسام اور اسکی وجہ صحر
- (۵۳) - صدق و کذب کی تعریف میں علماء کا اختلاف
- (۵۵) - (الفصل الاول: احوال الاساتذہ الخیر) -
- (۵۵) احوال اساتذہ خبری
- (۵۶) جملہ خبریہ دو مقصد کے لئے استعمال ہوتا ہے
- (۵۸) کلام کی مخاطب کے اعتبار سے تین اقسام ہیں
- (۵۹) خلاف مقتضی ظاہر کی جگہیں
- (۶۱) اسناد کی قسمیں
- (۶۲) حقیقت عقلیہ کی تعریف مع اقسام اربعہ



(۶۲)	اسناد مجاز عقلی اور اس کی اقسام	۱۵
(۶۳)	مجاز عقلی کے سلسلہ میں علامہ سکا کی کا نظریہ	۱۵
(۷۱)	الفصل الثانی: احوال المسند الیہ	۱۵
(۷۱)	مسند الیہ کی پہلی حالت: حذف کرنا، اور اس کے حالات	۱۵
(۷۳)	مسند الیہ کی دوسری حالت: ذکر کرنا، اور اس کے اسباب	۱۵
(۷۴)	مسند کی تیسری حالت: معرقہ لانا	۱۵
(۷۴)	معرقہ کی چھ قسمیں، اور اس کے اسباب	۱۵
(۸۲)	لام استغراق کی بحث	۱۵
(۸۴)	مسند الیہ کی چوتھی حالت: تکرر لانا، اور اس کے اسباب	۱۵
(۸۵)	غیر مسند الیہ کی تکثیر کے اسباب	۱۵
(۸۶)	مسند الیہ کی پانچویں حالت: موصوف لانا، اور اس کے حالات	۱۵
(۸۷)	مسند الیہ کی چھٹی حالت: مؤکد لانا، اور اس کے اسباب	۱۵
(۸۸)	مسند الیہ کی ساتویں حالت: عطف بیان لانا، اور اس کے اسباب	۱۵
(۸۸)	مسند الیہ کی آٹھویں حالت: بدل لانا، اور اس کے اسباب	۱۵
(۸۸)	مسند الیہ کی نویں حالت: عطف لانا، اور اس کے اسباب	۱۵
(۸۹)	مسند الیہ کی دسویں حالت: ضمیر فصل لانا، اور اس کے اسباب	۱۵
(۸۹)	مسند الیہ کی گیارہویں حالت: مقدم کرنا، اور اس کے اسباب	۱۵
(۹۱)	تقدیم مسند الیہ کے بارہمیں علامہ عبدالقادر جرجانی کا مسلک	۱۵
(۹۲)	عبدالقادر کا مختصر تعارف	۱۵
(۹۴)	تقدیم مسند الیہ کے بارہمیں علامہ سکا کی کا مسلک	۱۵
(۹۶)	بحث ما أنا قلت، وصورۃ تسعہ	۱۵
(۱۰۰)	سکا کی کے مذہب پر قزوینی کی وارو کردہ اعتراض	۱۵
(۱۰۴)	بحث سلب عموم کے افہام کے لئے تمہیدی باتیں	۱۵
(۱۰۵)	بدرالدین ابن مالک کی دلیل	۱۵
(۱۰۷)	بدرالدین ابن مالک کے مذہب پر تین اعتراضات	۱۵

علامہ	جرجانی	کا	مذہب.....	(۱۰۸)
مسند الیہ کی بارہویں حالت				(۱۱۰)
مقامات خلاف مقتضی ظاہر				(۱۱۰)
خلاف مقتضی ظاہر کی پہلی شکل، اور اس کے اسباب				(۱۱۱)
خلاف مقتضی ظاہر کی دوسری شکل، اور اس کے اسباب				(۱۱۱)
التفات کی تعریف				(۱۱۳)
التفات کی تعریف میں اختلاف				(۱۱۳)
التفات کے اقسام کی وجہ صریح امثلہ				(۱۱۵)
التفات کا فائدہ عام				(۱۱۷)
التفات کا فائدہ خاص				(۱۱۷)
غیر مسند الیہ کی خلاف مقتضی ظاہر پیش کرنے کی صورتیں				(۱۱۸)
قلب مقبول یا مردود				(۱۲۱)
- ﴿الفصل الثالث: احوال المسند﴾ -				
مسند کی پہلی حالت: ترک کرنا، اور اس کی امثلہ				(۱۲۳)
حذف مسند پر قرینہ ضروری ہے				(۱۲۵)
لیک بک یزید شعر پر اعتراض اور اس کے جوابات				(۱۲۵)
مسند دوسری حالت: ذکر کرنا، اور اس کی امثلہ				(۱۲۶)
مسند کی چوتھی حالت: مفرد لانا				(۱۲۷)
مسند کی پانچویں حالت: اسم لانا				(۱۲۸)
مسند کی چھٹی حالت: مقید لانا				(۱۲۸)
مسند کو شرط کے ساتھ مقید کرنا				(۱۲۹)
شرط کے بارے میں ایک اختلافی مسئلہ				(۱۳۰)
إن وراذ کی تفصیل				(۱۳۰)
إن کے خلاف مقتضی استعمال ہونے کی پانچ جگہیں				(۱۳۱)
تغلیب کا بیان				(۱۳۲)







- (۱۳۲) ..... ان وراذا کے احکامات
- (۱۳۳) ..... ان وراذا کی شرط و جزاء میں مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کے چار نکات
- (۱۳۵) ..... لو کی تفصیل
- (۱۳۵) ..... لو کی شرط و جزاء میں ماضی سے مستقبل کی عدول کے نکات
- (۱۳۶) ..... مسند کی ساتویں حالت: نکرہ لانا
- (۱۳۷) ..... مسند کی آٹھویں حالت: اضافت یا وصف کے ساتھ خاص کرنا
- (۱۳۷) ..... مسند کی نویں حالت: معرفہ لانا
- (۱۳۸) ..... مسند کی دسویں حالت: جملہ لانا
- (۱۳۹) ..... مسند کی گیارہویں حالت: مؤخر لانا
- (۱۳۹) ..... مسند کی بارہویں حالت: مسند کو مقدم کرنا
- (۱۴۰) .....  - الفصل الرابع: احوال متعلقات فعل - 
- (۱۴۱) ..... الفعل مع المفعول کی تشریح
- (۱۴۲) ..... فعل متحد کی دو قسمیں
- (۱۴۲) ..... فعل متحد دوسری قسم کی دو قسمیں مع امثلہ
- (۱۴۲) ..... مذکورہ شعر پر دو اعتراض اور ان کے جوابات
- (۱۴۳) ..... مقام خطابی کی تشریح
- (۱۴۴) ..... اس باب کا پہلا مقصد: حذف مفعول کے نکات
- (۱۴۷) ..... اس باب کا دوسرا مقصد: تقدیم مفعول کے نکات
- (۱۴۸) ..... زید اعرفۃ کی ترکیب
- (۱۴۸) ..... واما ثمود فہیدیناہ میں تقدیم صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے
- (۱۴۹) ..... والتخصیص لازم للتقدیم
- (۱۵۰) ..... اس باب کا تیسرا مقصد: بعض معمولات کا بعض پر مقدم کرنا
- (۱۵۰) ..... تقدیم معمولات پر فعل کی تین وجہیں
- (۱۵۱) .....  - الفصل الخامس: القصر - 
- (۱۵۱) ..... قصر کی تعریف مع اقسام

- (۱۵۴) ..... قصر اضافی کی تین قسمیں
- (۱۵۵) ..... قصر کے شرائط
- (۱۵۵) ..... قصر کے چار طریقے
- (۱۵۶) ..... انما کے مفید قصر کی دلیل
- (۱۵۸) ..... قصر کے طریقوں میں باہم فرق
- (۱۶۳) ..... طرق قصر کے باہم ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا
- (۱۶۵) ..... ﴿الفصل السادس: الانشاء﴾ - ﴿﴾
- (۱۶۵) ..... انشاء کی تعریف مع اقسام
- (۱۶۵) ..... انشاء ظلی کی پہلی قسم: تمنی
- (۱۶۷) ..... انشاء ظلی کی دوسری قسم: استفہام
- (۱۶۷) ..... حرف استفہام ”هل“ کی بحث
- (۱۷۳) ..... حروف استفہام کا غیر موضوع لہ میں استعمال
- (۱۷۵) ..... انشاء ظلی کی تیسری قسم: امر
- (۱۷۵) ..... امر کا وجوب کے علاوہ معافی میں استعمال
- (۱۷۶) ..... انشاء ظلی کی چوتھی قسم: نہی
- (۱۷۷) ..... انشاء ظلی کی چار اقسام میں شرط کا مقدار ماننا جائز ہے
- (۱۷۸) ..... انشاء ظلی کی پانچویں قسم: نداء
- (۱۷۹) ..... جملہ خبریہ کا انشائیہ کی جگہ استعمال ہونے کے مقامات
- (۱۸۰) ..... ﴿الفصل السابع: الفصل والوصل﴾ - ﴿﴾
- (۱۸۰) ..... فصل وصل کی تعریف مع وجہ تقدیم و تاخیر
- (۱۸۰) ..... فصل کے مواقع اربعہ
- (۱۸۲) ..... وصل کے مواقع ثلاثہ
- (۱۸۵) ..... موقع فصل
- (۱۸۵) ..... مابین الجملین کی چار اقسام، جس میں فصل لازم ہے
- (۱۵۸) ..... مابین الجملین کلام کی دو قسمیں وصل لازم ہے



- (۱۸۵) کمال انقطاع، اور اس کی دو صورتیں.....
- (۱۸۶) کمال اتصال، اور اس کی تین صورتیں.....
- (۱۸۹) شبہ کمال انقطاع کی مثال.....
- (۱۸۹) شبہ کمال اتصال کی صورت.....
- (۱۹۰) استیناف، اور اس کی اقسام.....
- (۱۹۳) مواقع وصل کے دوسرے دو مواقع.....
- (۱۹۳) وصل کا تیسرا موقع، اور اس کی آٹھ صورتیں.....
- (۱۹۵) وجہ جامع کے بارہمیں علامہ سکا کی رائی.....
- (۱۹۸) محسنات وصل.....
- (۱۹۹) - الفصل الفرعی: تزیین -
- (۲۰۰) حال کی دو تقسیم.....
- (۲۰۱) فعل مضارع حال مفروہ کی طرح ہے.....
- (۲۰۱) صاحب مختصر المعانی کی رائی.....
- (۲۰۲) ایک اعتراض، اور اس کے تین جوابات.....
- (۲۰۳) فعل مضارع منفی حال کا حکم.....
- (۲۰۳) فعل ماضی حال کا حکم اور اس کی وجہ.....
- (۲۰۵) جملہ حالیہ اسمیہ کا حکم.....
- (۲۰۵) عند علامہ عبدالقاہر جرجانی جملہ حالیہ کے چار احکام.....
- (۲۰۷) - الفصل الثامن: ایجاز، اطناب، مساوات -
- (۲۰۷) عند السکا کی ایجاز و اطناب، مساوات کی تعریفات.....
- (۲۰۸) سکا کی کی تعریفات پر مصنف کا اعتراض.....
- (۲۰۹) مساوات.....
- (۲۱۰) ایجاز کی تعریفات مع فوائد قیود.....
- (۲۱۰) بلکم فی اللہ صا کی فضیلت.....
- (۲۱۵) اطناب، اور اس کی صورتیں.....

(۲۱۵)	..... پہلی صورت: ایضاح بعد الا بہام	۱۱۱
(۲۱۷)	..... دوسری صورت: ذکر الخاص بعد العام	۱۱۲
(۲۱۷)	..... تیسری صورت: تکرار	۱۱۳
(۲۱۷)	..... چوتھی صورت: ایغال	۱۱۴
(۲۱۸)	..... پانچویں صورت: تذیل	۱۱۵
(۲۲۰)	..... چھٹی صورت: تکمیل	۱۱۶
(۲۲۰)	..... ساتویں صورت: تنمیم	۱۱۷
(۲۲۱)	..... آٹھویں صورت: اعتراض	۱۱۸
(۲۲۲)	..... اٹھاب کی ایک صورت	۱۱۹
(۲۲۳)	..... ایجاز، اٹھاب، مساوات کا مدار قلت، کثرت پر	۱۲۰
(۲۲۵)	.....  - <b>الفن الثانی: علم البیان</b> - 	۱۲۱
(۲۲۵)	..... علم بیان کی تعریف	۱۲۲
(۲۲۶)	..... دلالت کی اقسام	۱۲۳
(۲۲۶)	..... اہل بلاغت کے نزدیک دلالت التزامی و تضمنی دلالت عقلیہ ہے	۱۲۴
(۲۲۶)	..... لزوم کی تین قسمیں	۱۲۵
(۲۲۸)	..... علم بیان کا تحقق صرف عقلیہ	۱۲۶
(۲۲۸)	..... مجاز و کنایہ کی تعریف، اور وجہ تقدیم مجاز	۱۲۷
(۲۲۹)	..... مجاز کی دو قسمیں	۱۲۸
(۲۲۹)	..... <b>اس فن کا پہلا بیان: تشبیہ</b> - 	۱۲۹
(۲۲۹)	..... تشبیہ کی تعریف	۱۳۰
(۲۲۹)	..... تشبیہ و استعارہ حقیقہ میں فرق	۱۳۱
(۲۳۰)	..... تشبیہ کے پانچ مباحث	۱۳۲
(۲۳۰)	..... <b>پہلا بحث: مشبہ و مشبہ بہ</b> - 	۱۳۳
(۲۳۰)	..... مشبہ و مشبہ بہ کی اقسام ثلاثہ، حسی، عقلی و مختلف	۱۳۴
(۲۳۱)	..... حسی خیالی و وہمی کی مثالیں، اور تعریفات	۱۳۵



- ۱۱۱) حواس باطنہ ..... (۲۳۱)
- ۱۱۲) - (دوسرا بحث: وجہ شبہ) - (۲۳۳)
- ۱۱۳) وجہ شبہ کی تعریف ..... (۲۳۳)
- ۱۱۴) وجہ شبہ خیالی کی مثال ..... (۲۳۳)
- ۱۱۵) عند السکا کی وجہ شبہ کی تقسیم ..... (۲۳۵)
- ۱۱۶) وجہ شبہ خارج وغیر خارج مع ان کی اقسام ..... (۲۳۶)
- ۱۱۷) وجہ شبہ کی تیسری تقسیم، اور اس کی سولہ اقسام ..... (۲۳۷)
- ۱۱۸) وجہ شبہ واحد حسی کی مثالیں ..... (۲۳۹)
- ۱۱۹) وجہ شبہ واحد عقلی کی مثالیں ..... (۲۳۹)
- ۱۲۰) وجہ شبہ مرکب حسی کی مثالیں ..... (۲۴۰)
- ۱۲۱) وجہ شبہ مرکب عقلی کی مثالیں ..... (۲۴۳)
- ۱۲۲) وجہ شبہ متعدد کی مثالیں ..... (۲۴۵)
- ۱۲۳) تشبیہ و تمثیل و حکیم ..... (۲۴۵)
- ۱۲۴) - (تیسرا بحث: ادوات تشبیہ) - (۲۴۶)
- ۱۲۵) - (چوتھا بحث: اغراض تشبیہ) - (۲۴۷)
- ۱۲۶) اغراض تشبیہ جس کا تعلق مشبہ سے ہوسات ہیں ..... (۲۴۷)
- ۱۲۷) استعارف کسے کہتے ہیں؟ ..... (۲۴۹)
- ۱۲۸) اغراض تشبیہ جس کا تعلق مشبہ سے ہو دو ہیں ..... (۲۴۹)
- ۱۲۹) تشبیہ مقلوب، و اظہار مطلوب کی تعریف ..... (۲۵۰)
- ۱۳۰) - (پانچواں بحث: اقسام تشبیہ) - (۲۵۱)
- ۱۳۱) تشبیہ کی پانچ تقسیمات سے ۱۸ اقسام ..... (۲۵۱)
- ۱۳۲) پہلی تقسیم: طرفین کے اعتبار سے ..... (۲۵۲)
- ۱۳۳) دوسری تقسیم: تعدد طرفین کے اعتبار سے ..... (۲۵۳)
- ۱۳۴) تیسری تقسیم: وجہ شبہ کے اعتبار سے ..... (۲۵۴)
- ۱۳۵) چوتھی تقسیم: ادوات تشبیہ کے اعتبار سے ..... (۲۶۱)

- (۲۶۱) ..... پانچویں تقسیم: غرض تشبیہ کے اعتبار سے
- (۲۶۲) ..... تشبیہ کا قوتہ مبالغہ میں اعلیٰ درجہ
- (۲۶۲) ..... وجہ حصر اور اقسام کا نقشہ
- (۲۶۳) ..... اس فن کا دوسرا بیان: حقیقت و مجاز - ۱
- (۲۶۳) ..... حقیقت و مجاز کی تعریف
- (۲۶۳) ..... وضع کی تعریف
- (۲۶۳) ..... ایک اختلافی بحث، الفاظ کی معانی پر دلالت کے لئے وضع ضروری ہے، یا نہیں۔
- (۲۶۵) ..... مجاز مفرد کی تعریف، اور اس کی اقسام
- (۲۶۶) ..... مجاز مرسل کی صورتیں
- (۲۶۸) ..... استعارہ حقیقیہ حیہ، اور عقلیہ کی تعریف
- (۲۶۹) ..... ایک اختلافی بحث: استعارہ مجاز لغوی ہے کہ نہیں
- (۲۷۱) ..... استعارہ و کذب میں فرق
- (۲۷۱) ..... علم میں استعارہ جاری نہیں ہو سکتا
- (۲۷۲) ..... استعارہ کا قرینہ، اور اس کی اقسام
- (۲۷۳) ..... استعارہ وفاقہ، و عناد یہ
- (۲۷۳) ..... استعارہ جہکمیہ، و تملیحیہ
- (۲۷۳) ..... ضد و نقیض میں فرق
- (۲۷۶) ..... استعارہ کی وجہ جامع کے اعتبار سے دو تقسیم
- (۲۷۶) ..... استعارہ عامیہ، و خاصیہ کی تعریف
- (۲۷۵) ..... غرابت کی دو صورتیں
- (۲۷۶) ..... استعارہ کی تینوں ارکان کے اعتبار سے چھ اقسام
- (۲۷۸) ..... استعارہ اصلیہ، تبعیہ
- (۲۸۱) ..... استعارہ مطلقہ، ترشیحیہ، و مجردہ
- (۲۸۳) ..... مجاز مرکب کی تعریف
- (۲۸۳) ..... استعارہ تملیحیہ کی تعریف



- (۲۸۵) ..... استعارہ کنایہ و تخیلیہ میں علماء میں اختلاف
- (۲۸۸) ..... (فصل فرعی: الحقیقۃ والجاز فی مذہب السکا کی).....
- (۲۸۸) ..... عند السکا کی حقیقت و مجاز کی تعریف.....
- (۲۹۱) ..... عند السکا کی تخیلیہ کی تعریف.....
- (۲۹۲) ..... عند السکا کی مکنی عند کی تفسیر.....
- (۲۹۳) ..... سکا کی نے جمعہ کو مکنی عند میں مدغم قرار دیا ہے.....
- (۲۹۳) ..... (فصل فرعی: شرائط تحسین استعارہ).....
- (۲۹۶) ..... ﴿اس فن کا تیسرا بیان: کنایہ﴾-۱۱
- (۲۹۶) ..... کنایہ کی تعریف.....
- (۲۹۷) ..... عند المصنف کنایہ و مجاز کے درمیان فرق.....
- (۲۹۷) ..... عند السکا کی کنایہ و مجاز کے درمیان فرق.....
- (۲۹۷) ..... سکا کی پر مصنف کا اعتراض.....
- (۲۹۸) ..... محشی مختصر المعانی کی سکا کی کی طرف سے وکالت.....
- (۲۹۸) ..... کنایہ کے اقسام.....
- (۳۰۰) ..... عند السکا کی کنایہ کی تقسیم، اور اس کے اقسام.....
- (۳۰۱) ..... فصل لاحق.....
- (۳۰۱) ..... مجاز و کنایہ حقیقت و صریح کے مقابلہ میں بلیغ ہے.....
- (۳۰۳) ..... ﴿الفن الثالث: علم البدیع﴾-۱۲
- (۳۰۳) ..... مقدمہ علم البدیع.....
- (۳۰۵) ..... علم البدیع کی تعریف.....
- (۳۰۶) ..... ﴿الفصل الاول: محسنات معنویہ﴾-۱۳
- (۳۰۶) ..... مطابقت.....
- (۳۰۷) ..... تقابلات اربعہ.....
- (۳۰۷) ..... صنعت طباق کے اقسام.....
- (۳۰۹) ..... مقابلہ.....

(۳۱۱)	..... مراعاة النظر	۱۵
(۳۱۲)	..... ارصاد	۱۵
(۳۱۳)	..... مشکلة	۱۵
(۳۱۴)	..... مزاجه	۱۵
(۳۱۵)	..... عکس	۱۵
(۳۱۶)	..... رجوع	۱۵
(۳۱۶)	..... توريه	۱۵
(۳۱۷)	..... استخدام	۱۵
(۳۱۸)	..... لف و نشر	۱۵
(۳۱۹)	..... جمع	۱۵
(۳۲۰)	..... تفریق	۱۵
(۳۲۰)	..... تقسیم	۱۵
(۳۲۱)	..... جمع مع التفریق	۱۵
(۳۲۲)	..... جمع مع التقسیم	۱۵
(۳۲۳)	..... جمع مع التفریق والتقسیم	۱۵
(۳۲۴)	..... تجريد	۱۵
(۳۲۵)	..... مبالغه مقبوله	۱۵
(۳۲۸)	..... نذهب كلام	۱۵
(۳۲۹)	..... حسن تحليل	۱۵
(۳۳۱)	..... تفریع	۱۵
(۳۳۱)	..... تاكيد المدح بما يشبه الذم	۱۵
(۳۳۲)	..... تاكيد الذم بما يشبه المدح	۱۵
(۳۳۳)	..... استبعاد	۱۵
(۳۳۵)	..... اذمان	۱۵
(۳۳۵)	..... توجيه	۱۵

(۳۳۶)	.....	الہزل الذی یراد بہ الحمد
(۳۳۶)	.....	تجاہل عارف
(۳۳۷)	.....	قول موجب
(۳۳۸)	.....	اطراد
(۳۳۹)	.....	﴿الفصل الثانی: محسنات انظریہ﴾ -
(۳۳۹)	.....	تجنیس
(۳۴۳)	.....	رد الحجر علی الصدر
(۳۴۶)	.....	تبع
(۳۴۸)	.....	موازنہ
(۳۴۹)	.....	قلب
(۳۴۹)	.....	تشریع
(۳۵۰)	.....	لزوم مالا یلزم
(۳۵۱)	.....	﴿خاتمہ: فی السرقات الشرعیۃ، اور اس کے متعلقات﴾ -
(۳۵۳)	.....	سرقۃ ظاہرہ
(۳۵۵)	.....	المام و سلخ
(۳۵۷)	.....	سرقۃ غیر ظاہرہ
(۳۵۹)	.....	اقتباس
(۳۶۱)	.....	تضمین
(۳۶۲)	.....	عقد
(۳۶۲)	.....	عل
(۳۶۳)	.....	تلمیح
(۳۶۴)	.....	﴿متکلم کے لئے اپنے کلام میں قابل توجہ مقامات﴾ -
(۳۶۴)	.....	پہلا موقع: آغاز کلام
(۳۶۵)	.....	دوسرا موقع: تخلص
(۳۶۷)	.....	تیسرا موقع: مقطع کلام
(۳۶۹)	.....	کتاب کے مختلف نقوش:

## ﴿تقریر﴾

مفکر کجرات، جناب حضرت مولانا عبداللہ کا پوروی صاحب مدظلہ العالی  
رئیس الجامعہ فلاح دارین ترکیمر

الحمد لله الذي خلق الإنسان وعلمه البيان والصلوة والسلام على سيدنا محمد صلى الله  
تعالى عليه وسلم وأصحابه اجمعين.

آسمان سے نازل شدہ کتابوں اور صحیفوں میں صرف قرآن مجیدی ہر طرح کی تحریف اور تغیر کے بغیر اس کے  
یوم نزول سے آج تک محفوظ ہے، اور مسلم علماء نے اس کتاب کی مختلف انداز سے جس طرح خدمت انجام دی ہے اس کی  
براہری دنیا کی کوئی دوسری مذہبی کتاب نہیں کر سکتی۔

قرآن مجید ایک مبلغ کتاب ہے، عرب کے بڑے بڑے ادبا اور شعراء اس کے مقابلہ سے عاجز رہ گئے، اور  
کتاب کریم کے معجز ہونے اور اس کے وجوہ اعجاز کے بارے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، ابراہیم النظام کی انفرادی  
رای یہ تھی کہ عرب اس طرح کی عبارت بنانے پر قادر تو تھے، مگر اللہ تعالیٰ نے ان کو ایسا کرنے سے روک دیا؛ تاکہ نبی  
کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صداقت ثابت ہو جائے، ابراہیم کے اس مسلک کو مذہب الصرفہ کہا جاتا ہے۔

مگر اس نظریہ کے رد میں بہت سے علماء نے کتابیں لکھیں۔ جہ حظ، باقلانی، امام الحرمین اور فخر الدین رازی  
نے اپنی اپنی کتابوں میں اس نظریہ کی پر زور تردید کر کے دھجیاں اڑا دیں۔ اور قرآن مجید کی بلاغت کو سمجھنے کے لئے اور  
اس کے وجوہ اعجاز کی تہہ تک پہنچنے کے لئے فن معانی، و بدیع کو مرتب فرمایا۔ اور ائمہ بلاغت نے ایسے قوانین و ضوابط  
مقرر فرمائے جس کے ذریعہ کلام کے حسن و قبح کو پرکھا جاسکے۔

غالباً خلیل بن احمد (م ۲۱۱ھ) کے شاگرد ابو عبید معمر بن الحشی نے سب سے پہلے علم البیان میں مجاز القرآن کے نام  
سے کتاب مرتب فرمائی، اور ہم کو یقینی طور پر یہ معلوم نہیں کہ علم معانی میں سب سے پہلے کس نے خامہ فرسائی کی، البتہ بعض علماء  
کے نام لئے جاتے ہیں جن میں ابو عثمان عمر بن بحر الجاحظ الکفانی (م ۲۵۵) بھی ہیں جنہوں نے اعجاز القرآن کتاب لکھ کر علم  
بیان کے اصول لکھے؛ پھر ابن قتیبہ نے اشعر و اشعراء اور المبرور نے الکامل میں اس کو مزید نکھارنے کی کوشش کی۔

یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ ہر فن کی ابتدائی کتابوں میں جملہ اصطلاحات کا احاطہ اور استعاب ممکن نہیں ہے، علم بدیع  
کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ خلیفہ عبداللہ بن العزیز بن المتوکل العباسی (م ۲۹۶ھ) نے کتاب لکھ کر محسنات شعر کو  
اجاگر کیا، اس نے البدیع نامی کتاب میں استعارہ، اور کنایہ، توریہ، تخیس اور بیج وغیرہ کی تفصیلات بیان کیں اور یہ دعویٰ  
بھی کیا کہ ”وما جمع قبلی فنون البدیع أحد، ولا سقنی إلى نالیفه مؤلف، ومن رأى أن يقتصر على ما

اختبرنا فليعمل، ومن رأى إضافة شيء من المحاسن إليه فلا اختياره“



پھر ان کے معاصر ابن قدامہ بن جعفر بغدادی (م ۳۱۰ھ) نے کتاب لکھی جس کو نقد قدامہ کہا گیا انہوں نے اس کتاب میں علم بدیع کی تیرہ قسمیں زیادہ بیان کیں، ابن المعتز کی بیان کردہ قسموں میں یہ اضافہ کر کے ۳۰ تک پہنچا دیا۔  
ان دونوں ادباء کی پیروی کرتے ہوئے ابو ہلال الحسن بن عبد اللہ العسکری (م ۳۹۵ھ) نے کتاب الصنائعین تحریر فرمائی، اس میں نثر اور نظم دونوں میں کلام فرما کر بدیع کی ۳۵ قسمیں بیان فرمائیں، اور فصاحت و بلاغت، ایجاز، اطناب، حشو، تطویل وغیرہ مسائل پر بھی کلام کیا۔

ابو ہلال العسکری کی کتاب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے انہوں نے ہی علوم البیان کی تینوں قسموں: المعانی، البیان، البدیع کے مسائل کی طرف اشارات فرمائے ہیں۔ پھر پانچویں صدی ہجری میں فصاحت، بلاغت کے امام اور نابغہ روزگار ابو بکر عبد القادر بن عبد الرحمن الجرجانی (م ۴۷۱ھ) پیدا ہوئے، انہوں نے اس فن کو مضبوط بنیادوں پر استواء کرنے کا بیڑا اٹھایا، اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اسرار البلاغہ اور دلائل الاعجاز میں فن کے مسائل پر بہترین کلام فرما کر مثالوں اور شواہد سے مزین فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو زبان کی مشاس، دلکش تحریری سلیقہ، اور عقلوں کو محور کرنے والی بلاغت عطا فرمائی تھی، اس نے ان کی ان دونوں کتابوں کو اس معیار کا بنایا کہ علماء نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا، اور آج تک اس کی مقبولیت اور افادیت میں کوئی کمی نہیں ہوئی۔

ان کے بعد استاد المفسر بن امام جبار اللہ الزمخشری (م ۵۳۸ھ) کا دور آیا، اور انہوں نے تفسیر الکشاف تالیف فرما کر قرآن مجید کی تفسیر اور اس کے اسرار اور وجوہ اعجاز وغیرہ لکھے، اور ایسی ایسی عمدہ باتیں لکھیں کہ بعض لوگوں نے کہا کہ آج تک کوئی ان کی ہمسری نہیں کر سکا ہے۔

ان سب کے بعد علامہ ابو یعقوب السکاکی (م ۶۲۶ھ) کا دور آیا، اور انہوں نے مفتاح العلوم نامی کتاب تصنیف فرمائی، اور اس کی تیسری قسم متقدمین علماء نے فن معانی و بیان میں جو لکھا تھا اس کو مرتب فرمایا، اور بہت سے مسائل کا اضافہ فرمایا۔ مؤلف نے اپنی کتاب التبیان میں مذکورہ کتاب کا اختصار بھی فرمایا، اور بعض متاخرین نے بھی اس کی تلخیص فرمائی، مثلاً: ابن مالک نے المصباح میں اور خطیب جلال الدین محمد بن عبد الرحمن القزوینی نے (م ۷۳۹ھ) اپنی دونوں کتابوں تلخیص المفتاح اور شرح الايضاح میں خلاصہ کیا یہ آخری کتاب بہت عمدہ کتاب ہے، مؤلف نے اس میں المفتاح، دلائل الاعجاز، اسرار البلاغہ، سر الفصاحہ جو حجر ابن سنان الخفاجی کی کتاب ہے وغیرہ ان سب کتب کا نچوڑ تحریر فرمادیا ہے۔

علامہ سکاکی جس زمانہ میں مفتاح العلوم تالیف فرما رہے تھے اسی زمانہ میں وزیر ضیاء الدین ابوالفتح نصر بن محمد الموصلی الشیبانی جو ابن الاثیر سے مشہور ہیں (م ۶۳۷ھ) جو الملک الفضل بن صلاح الدین الایوبی کے وزیر تھے، انہوں نے ایک عجیب و غریب اور عمدہ کتاب ”الثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر“ تحریر فرمائی، یہ کتاب اپنے فن کی

ناور کتاب ہے، اس کے بارے میں لکھا گیا ہے ”وہو کتاب فرید فی بابہ یفوق إندادہ وأثرابہ جمع فیہ فأوعی، ولم یترك شاردةً ولا واردةً، فلہما حاس بالکتابہ، والقریض، إلا ذکرہما بشرح واف، یدل علی طول باع و وسعة اطلاع، مع قدرة علی النقد، وبديهة حاضرة فی ادراك خصائص البلاغہ“

اس کے بعد اختصار و شروحات کا دور شروع ہوا، چنانچہ انہوں آٹھویں صدی اور اسکے بعد بہت شروح اور حواشی مفتاح العلوم، اور تلخیص المفتاح کی عبارتوں کے حل اور توضیحات اور دونوں کی عبارتوں میں جہاں تناقض محسوس ہوتا تھا اس کی تطبیق کی گئی۔

ان شروحات میں سب سے بڑی اور عمدہ شرح مسعود سعد الدین تفتازانی (م ۷۹۱ھ) اور سید جرجانی کی ہے، پھر ان شروحات کا سلسلہ بڑھتا چلا گیا، مگر اس دور کی کتابوں میں عجی رنگ پیدا ہوتا گیا، اور عبارتوں میں تعقید اور گجنگ آتی گئی جو بلاغت کی کتابوں کے نمایان شان نہیں تھی، اس لئے مصر شام میں اس فن میں آسان کتابیں تالیف کی گئیں، انہیں سفیۃ البلاء، البلاغۃ الواضحة، علوم البلاغۃ دروس البلاغۃ زیادہ مشہور ہوئیں، اور برصغیر کے بعض مدارس میں داخل درس کی گئیں۔

مگر اکثر مدرسوں میں اب بھی تلخیص اور مختصر المعانی نصاب میں شامل ہے، چوں کہ طلبہ کی محنتوں میں کمی، اور عدم ذوق کے سبب ان کتابوں سے استفادہ مشکل ہوتا گیا؛ تو اس دور کے اساتذہ نے اپنے اپنے طرز پر مختصر المعانی اور تلخیص المفتاح کی تفہیم کے لئے اردو میں ترجمہ اور تشریحات کی طرف توجہ منعطف فرمائی، انہی علماء میں برادر عزیز مولانا محمد ارشد ڈینڈ رولوی (پٹنی) ہیں، جو جامعہ قاسمیہ کھروڑ ضلع بھروچ کے نوجوان اور باہمت اساتذہ میں ہیں، اور جن کو مطالعہ کا بھی اچھا ذوق ہے، موصوف نے اپنے تعلیمی تجربہ کی روشنی میں تلخیص المفتاح کی شرح و توضیح پر کافی محنت صرف فرمائی ہے، اور بڑی حد تک کتاب کی تفہیم میں سلاست کا خیال رکھا ہے، امید ہے کہ فن معانی کے طلبہ کے لئے کار آمد اور مفید ثابت ہوگی، اور مدرسین کرام اگر البلاغۃ الواضحة یا دروس البلاغۃ یا علوم البلاغۃ میں سے کوئی ایک بھی کتاب طلبہ کو پڑھادیں تو زیادہ نفع کی امید ہے۔ واللہ ولی التوفیق

اللہ تعالیٰ مولانا محمد ارشد صاحب ڈینڈ رولوی کی محنتوں کو شرف قبولیت عطا فرماوے، اور ان کی کتاب کو طلبہ

عزیز کے لئے نافع بنائے۔ آمین..... هذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب، وبإلہ المرحم والمآب۔

والسلام

احقر عبد اللہ غفرلہ کاپوروی

ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ 20/4/08

## ❖ - پیش لفظ - ❖

فقیہ عصر جناب مولانا مفتی سعید احمد صاحب مدظلہ العالی

شیخ الحدیث از ہر ہند دارالعلوم دیوبند

الحمد لله و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی : أما بعد ۔

ضوء المصباح شرح تلخیص المفتاح: جناب مولانا محمد ارشد پٹنی صاحب: استاذ جامعہ قاسمیہ عربیہ کھروڈ (بھروچ، گجرات) کی باکورۃ الثمرات ہے، انکی تصنیف زندگی کی یہ پہلی کوشش ہے، انہوں نے خود اپنے مقدمہ میں اپنی اس تصنیف کا تفصیلی تعارف کرایا ہے، اور مصنف تصنیف راٹکو کند، مشہور جملہ ہے، خود مصنف اپنے کام کی باریکیوں سے زیادہ واقف ہوتا ہے، میں نے کتاب پر نظر ڈالی، مجھے بعض جگہ مضامین عربی چہارم کے طلبہ کے مستوی سے بلند نظر آئے، کاش مصنف سلمہ کتاب کی حد تک رہتے تو انکی کتاب طلبہ کے لئے زیادہ مفید ثابت ہوتی۔

تلخیص المفتاح: فن معانی و بیان و بدیع کا جامع متن ہے، اور مصنف نے سکا کی کی مفتاح العلوم کو سامنے رکھ کر یہ کتاب مرتب کی ہے، اس پابندی کے نتیجہ میں فن کی پہلی کتاب جتنا آسان ہونا چاہئے تلخیص المفتاح اتنی آسان نہیں ہے؛ چنانچہ اس کی شرح کی ضرورت پیش آئی، مختصر، مطول اور اطول شروح وجود میں آئیں، اور بھی متعدد حواشی لکھے گئے، مگر درس نظامی میں پہلے تلخیص المفتاح ابتدائی مرحلے میں پڑھائی جاتی ہے: تاکہ طلبہ مختصر المعانی پر آسانی سمجھ سکیں، مگر چوں کہ تلخیص ہی کر لیا نیم چڑھا ہے، اس لئے سب سے پہلے قزوینی نے اس کی شرح لکھی ہے، جو چھپ گئی ہے، میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے، میرا تاثر یہ ہے کہ اس شرح نے تلخیص کو اور مشکل بنا دیا ہے تاہم اگر اس چہ رسد، اور مختصر وغیرہ تو اتنی مشکل شرحیں ہیں کہ ان کا مقام ثریا سے ورے نہیں! مجھے ایک قصہ یاد آیا: شیخ محمود عبدالوہاب مصری قدس سرہ جو جامعہ ازہر مصر کی طرف سے دارالعلوم دیوبند میں مبعوث تھے، جب وہ احاطہ مولسری میں عربی پنجم کے کسی طالب علم کے ہاتھ میں موٹی سی کتاب دیکھتے: تو پوچھتے: ایس ہذا؟ وہ جواب دیتا، مختصر المعانی تو شیخ مصری صاحب بہت مذاق اڑاتے فرماتے: طالب صغیر، فی إبطہ کتاب کبیر، سألته ایس ہذا؟ فقال: مختصر المعانی (اور حضرت مصری صاحب کتاب کے نام کو منہ بھر کر بولتے تھے) پھر فرماتے: اس کتاب کو ہمارے یہاں مصر میں چوٹی کے ادباء مطالعہ کرتے ہیں، تم ذرا اس سے بچوں کو یہ کتاب پڑھاتے ہو، جو عربی ادب سے واقف ہی نہیں، پھر اس کتاب کو پڑھانے سے کیا فائدہ؟

اور جب مختصر المعانی ایسی دقیق کتاب ہے تو اس کا متن تلخیص المفتاح تو اور بھی دقیق ہونا چاہئے، اور ہمارے نصاب میں اس کو فن معانی کے مبادیات میں پڑھایا جاتا ہے، اس لئے ناگزیر تھا کہ اس کے مضامین اردو میں واضح کیا

جاتا؛ تاکہ طلبہ اس گائڈ بک کی مدد سے کتاب سمجھ کر پڑھتے؛ چنانچہ پہلے بھی مصباح المفتاح وغیرہ شرحیں اردو میں لکھی گئی ہیں، اب ہمارے عزیز مولانا محمد ارشد عثمانی نے ایک انوکھی کوشش کی ہے، میں نے اس کا نام ”ضوء المصباح“ رکھا ہے، اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائیں، طلبہ کے لئے سودمند بنائیں اور مصنف سلمہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائیں، اور ان کو مزید ایسے اچھے کام کرنے کی توفیق عطا فرمائیں، سیدہ ازمۃ التوفیق۔

ارباب مدارس نے وہ دشواری محسوس کی ہے جو میں نے اوپر بیان کی ہے، چنانچہ بعض مدارس میں مختصر المعانی سے پہلے سفینۃ البغیاء اور بعض مدارس میں ”دروس البلاغۃ“ پڑھائی جاتی ہے، مگر اس سے مسئلہ حل نہیں ہوا، کیوں کہ ان کتابوں کا نسخ اور مثالیں مختصر المعانی سے مختلف ہیں، اس لئے اس کتابوں سے کچھ خاص مدد نہیں ملتی، کاش! ہمارے مصنف سلمہ تلخیص کی تلخیص کرتے، اور بعینہ کتاب کی مثالیں باقی رکھتے، اور مبتدی کے لئے جو مضامین ضروری ہیں، ان کو چھانٹتے، پھر اس کی اردو شرح لکھتے، اور اسمیں اتنے مضامین لکھتے جن کو طلبہ قابو میں لاسکیں، شاید اس کام سے طلبہ کی اور مدارس کی ضرورت پوری ہو، والسلام

سعید احمد عفا اللہ عنہ پانپوی

دارالعلوم دیوبند

۱۶/ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ

حرفِ حکایت:  
محمد ارشد پٹنی  
رفیق جامعہ قاسمیہ عربیہ کھروڑ

❖ - ﴿حرفِ حکایت﴾ - ❖

آج سے تقریباً چھ سال قبل جب میں فارغ ہو کر جامعہ قاسمیہ عربیہ کھروڑ میں بحیثیت مدرس مقرر ہوا، تو سالِ اول ہی نورالانوار کا سبق مجھ سے متعلق ہوا، ظاہر ہے یہ میری تدریسی زندگی کا آغاز تھا، اس لئے نہ کتابی مضامین کو مکاحقہ گرفت میں لانے کا سلیقہ تھا، اور نہ انہیں طلبہ کے سامنے دل نشیں انداز میں پیش کرنے کا تجربہ، اسی احساس کے پیش نظر اپنے اساتذہ، نیز دیگر اس میدان کے شہسوار حضرات مدرسین سے وقت فوقتاً اس سلسلہ میں مذاکرہ کرتا رہا، اس دوران دیوبند جانے کا اتفاق ہوا، وہاں میرے ایک بہت ہی مشفق، ماہر درسیات، استاذ محترم کی خدمت بابرکت میں حاضری کا شرف حاصل ہوا، بندہ نے عادت کے مطابق اس موضوع کو بھی ان کے سامنے چھیڑ دیا، تو انہوں نے بہت ہی کارآمد نصیحت فرمائی:۔ جو میرے لئے آئندہ علمی سفر میں مشعل راہ ثابت ہوئی، چنانچہ انہوں نے فرمایا: مطالعہ: دو طرح کا ہوتا ہے:۔ نظری: یعنی دیکھ کر، فکری: یعنی سوچ کر۔ نظری مطالعہ جتنا ہو سکے اتنا کرنا چاہئے، کہ متعلقہ فن کی مختصر و متداول کوئی کتاب چھوٹے نہ پائے، اس کے بعد فکری مطالعہ کیجئے!۔ یعنی حاصل مطالعہ کو متحضر کر کے حل کتاب کے لئے جو مضامین ضروری ہوں، انہیں وہی طور پر ترتیب دیجئے! پھر طلبہ کے سامنے جامع اور نہایت سہل الفاظ میں پیش کیجئے! سہل بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ: یہ سوچے کہ اس مضمون سے میں اگر خالی الذہن ہوتا، تو کن الفاظ میں آسانی سے سمجھ سکتا، اس طرح آپ اپنے سبق کو ترتیب دیتے رہینگے، تو آپ کی افہام و تفہیم کی صلاحیت میں نکھار پیدا ہوگا، اور طلبہ میں آپ کی تدریس مقبول ہوگی، اس کی تائید میں حضرت مولانا ابراہیم بلیاویؒ کا واقعہ سنایا:

کہ ایک مرتبہ حضرت مولانا وحید الزماں کیرانویؒ (۱۹۳۰/۱۹۹۵) حضرت مولانا ابراہیم صاحبؒ سے ملنے گئے۔۔ دونوں استاذوں کے انداز تدریس میں ایک انفرادی شان تھی، دیوبند میں تدریسی زندگی کے آغاز ہی سے ان کا طرز



تدریس الٹو کھا رہا ہے، غالباً اس کے پیچھے یہی طریقہ مطالعہ کارفرما ہے۔ دیکھا کہ کسی گہری سوچ میں مستغرق ہیں، دریافت کرنے پر فرمایا: ”فکری مطالعہ کر رہا ہوں۔“ معلومات کا استحصال اور ان کو ذہنی ترتیب یہ فکری مطالعہ ہے؛ جو بہت ہی ضروری ہے، ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ استاد خوب مطالعہ کریں، اور وہ سب طلبہ کے سامنے اگل دے؛ بل کہ سیر حاصل مطالعہ کرنے کے بعد طلبہ کی عقل و فہم کا لحاظ کرنا اور غیر متعلقہ مضامین کو خارج کرنا ضروری ہے۔ (حضرت کی بات پوری ہوئی)۔

میں نے اس پر عمل کرنا شروع کیا، اور ساتھ ہی اس فکری مطالعہ کو قلم بند کرنے کا اہتمام بھی کرنے لگا، جس کے چند فائدے محسوس ہوئے: ایک فائدہ تو یہ ہوا کہ سبق کی تیاری کے لئے کافی وقت صرف ہونے لگا، نیز لکھی ہوئی چیز دیر پارہنے اور دوسروں کی نظر سے گزرنے کی وجہ سے انسا تحقیق نے لکھنے کی کوشش کرتا ہے، اس کے لئے مختلف کتب کی مراجعت کرتا ہے، جس کی وجہ سے فن سے متعلق بہت سی کتابوں پر اسکی کچھ نہ کچھ نظر ہو جاتی ہے، الحمد للہ یہ فائدہ بھی حاصل ہوا، اور لکھنے سے ایک اہم فائدہ یہ ہوتا ہے کہ مسائل فن متحضر ہو جاتے ہیں؛ نتیجہ فن کافی گرفت میں آ جاتا ہے، چوں کہ لکھنے کا شوق دل و دماغ پر سوار تھا، طبیعت میں تازگی اور رعنائی تھی، اس لئے بلا ناغہ پابندی کے ساتھ یہ سلسلہ جاری رہا، یہاں تک کہ نور الانوار کے تقریباً ۱۰۰ صفحات تحریر ہو گئے، مگر اس کے بعد کچھ عوارض کی وجہ سے طبیعت کی وہ تازگی اور رعنائی افسردہ ہو گئی، جس سے جذبہ شوق ہر وقت تاباں رہتا تھا۔ اور کچھ کرنے کا جو جذبہ پیدا ہوا تھا وہ مفقود ہو گیا، آتش شوق جواں بجھ گئی، اور یہ کیفیت ایک لمبے عرصہ تک رہی، جس کی وجہ سے وہ کام پایہ تکمیل تک نہ پہنچ سکا، ایک چیز ایک وقت میں کسی کام کے لیے شوق نظر کبھی ذوق طلب بن جاتی ہے، اور وہی چیز دوسرے وقت میں افسردگی کا سبب بن جاتی ہے، یہ انسانی فطرت کی کمزوری رہی ہے، مزید برآں وہ کتاب بھی میرے ذمہ سے الگ ہو گئی؛ البتہ اس کی جگہ تلخیص المفتاح مجھ سے متعلق ہوئی، نئی کتاب کی وجہ سے جذبہ میں دوبارہ تازگی پیدا ہوئی، اور خواب تو یہی تھا کہ اس کو بھی لکھوں؛ مگر دو سال تک وہ خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا؛ مگر وہ لکھنے کے فوائد ذہن میں تھے ہی؛ لہذا تیسرے سال تلخیص المفتاح کے صرف مشکل مقامات سپرد قلم کرنے کا ارادہ کیا، اور سب سے پہلے علم بیان کے ابتدائی حصہ سے شروع کیا، اور جذبہ میں پہلے جیسی تازگی بڑھتی گئی، اور تلخیص المفتاح کا اکثر حصہ قلم بند ہو گیا۔ اس کے بعد لکھے ہوئے کاغذات پر میرے چند دوستوں کو رائے قائم کرنے کے لیے کہا؛ ان میں سے ایک موقر ادارہ کے میرے قلم دوست نے ازراہ دوستی میری حوصلہ افزائی کرتے ہوئے کہا: ”ما شاء اللہ بہت خوب ہے، اور ساتھ ہی یہ مشورہ دیا: کہ تحریر شدہ حصہ ٹائپ کروالو! اس میں دو فائدے ہیں:- ایک تو یہ کہ لکھا ہوا محفوظ ہو جائیگا،- اور دوسرا یہ کہ آئندہ کاٹ چھانٹ کرنے میں آسانی ہوگی، اس لئے کہ ایک مرتبہ ایک مضمون لکھنے کے بعد دوسری مرتبہ اس کو از سر نو لکھنا طبیعت پر بہت ہی گرانے کا سبب ہوتا ہے، جیسا کہ لکھنے والوں کو اس کا تجربہ ہے، چنانچہ میں نے وہ حصہ ٹائپ

کر دیا، جب میری تحریر ٹائپ ہو کر مسودہ کی شکل میں آئی، تو وہ مجھے بھلی معلوم ہوئی، اب دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ آئندہ کچھ تالیفی کام میں شوق پیدا کرنے کے لئے (اگر توفیق الہی مقدر ہو) اسے بڑوں کے مشورے سے طباعت کے مرحلہ سے گزار دیا جائے، تاکہ یہ پہلا تالیفی کام آئندہ شوق، و ولولہ باقی رکھنے کا سبب رہے، اور اس بہانہ سے نسل نو کی کچھ خدمت ہو جائیں،

تدریسی زندگی سے یہ احساس ہوا کہ ہمارے درس نظامی کی بعض کتابوں کا متن اس قدر مختصر اور دقیق ہے، کہ ہمارے پاس پڑھنے والوں کی ساری ذہانت تصحیح عبارت، اور ترجمہ میں کھوجاتی ہے، ستم بالائے ستم یہ کہ طباعت کی صفائی، اور قانون املاء کی رعایت نہ ہونے کی وجہ سے عبارتیں غلط ہو گئیں ہیں، کچھ پتہ نہیں چلتا کہ مضمون کہاں سے شروع ہو رہا ہے؟ فصل کی ابتداء کہاں سے ہو رہی ہے؟ جس کی وجہ سے بڑی وقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے، بالخصوص طلبہ جب متعلقہ فن سے بالکل ہی نا آشنا ہوتے ہیں، تو مشکلات دوہری ہو جاتی ہیں، جس کی وجہ سے ہمارے نہایت ذہین طلبہ بھی غبی نظر آنے لگتے ہیں، کیوں کہ ان کا دماغ ایک غیر دل چسپ مشغلہ میں چلنے سے گھبرانے لگتا ہے، اسی کشمکش میں طلبہ کی شخصیت دب جاتی ہے، اس کا نشو و نما اس فن میں رک جاتا ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ نئے فن سے پہلے اس فن کی تعریقات اور اصطلاحات مادری زبان اور آس پاس کی آسان مثالوں میں پیش کرنا چاہیے، اور ان میں یاد کرانا چاہئے، تاکہ بنیادی اصول و مسائل سے واقفیت ہو جائے، اور فن سے اجنبیت ختم ہو جائے۔

ہماری درسی کتابوں میں عام طور پر جو مثالیں دی گئیں ہیں وہ ایسی ہیں جو تالیف کتاب کے وقت رائج الاستعمال تھیں، ان کے مخاطب اہل علم تھے؛ کیوں کہ خاص طور پر طلبہ کی رعایت میں ان کتابوں کو تالیف نہیں کیا گیا تھا، اس لئے انہوں نے اپنا مدعی پیش کرنے لئے اپنے مخاطب کے مزاج و بلند پروازی کو ملحوظ رکھا، اب ہمیں اپنے زمانے کی روزمرہ استعمال ہونے والی عبارتوں اور مثالوں میں طلبہ کے اذہان کی رعایت کرتے ہوئے سمجھانا ہوگا، تاکہ طلبہ انہیں اچھی طرح سمجھ کر اپنے مقصود میں کامیاب ہو سکیں، اگرچہ ہم نے اس شرح میں جدید امثلہ کو شامل نہیں کیا ہے، تاہم دوران درس حسب ضرورت ان سے کام لیا گیا ہے، اس کے لئے دروس البلاغہ وغیرہ، نئی منظر پر آنے والی کتابوں کا سہارا لیا جاسکتا ہے جن کا فن سمجھانے میں بہت فائدہ ہوا،

الغرض فکری مطالعہ کی وجہ سے اولاً تلخیص کے کچھ اہم اسباق زیب قرطاس ہوئے، اور بقیہ حصہ بعد میں مکمل کیا گیا، اور لکھے ہوئے حصے میں تبدیل و ترمیم کر کے اس کو آخری شکل دی گئی، اب آئندہ مزید علمی خدمات میں ہمت، اور حوصلہ مل سکے اس کے پیش نظر اسے مطبوعہ شکل میں اللہ سے ان الفاظ میں دعاء کرتے ہوئے قارئین کے حوالہ کرتا ہوں! وَاَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى مِنْ فَضْلِهِ أَنْ يَنْفَعَهُ بِهِ، كَمَا نَفَعُ بِأَصْلِهِ، إِنَّهُ وَلِيُّ ذَلِكَ يَوْهُو حَسْبِي وَنَعْمَ الْوَكِيلُ۔

اخیر میں اس تحریر کو زیب قرطاس کرنے کے موقع پر احقر بعض اپنے مخلص ساتھیوں کا شاکر و ممنون ہے جن کی حوصلہ افزائیوں اور توجہات نے ہر موڑ پر ہمیز کا کام دیا، اور ان کی ذرہ نوازی سے حوصلہ و قوت نے یاوری کی، اور پھر اللہ کے فضل سے قدم آگے بڑھے۔ اور آج یہ بضاعت مزجات ایک طالب علمانہ کوشش کی شکل میں افادہ و استفادہ کے مخلوط جذبات کے ساتھ قارئین کرام کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔

گو کہ پیش نظر کتاب کے تمام ہی مشمولات و مضامین تلخیص کی شرح ”مختصر المعانی“ اور اطول اور ایک بڑے ماہر فن کے درسی افادات سے مستفاد ہیں، اور جہاں ترجمہ کی ضرورت نہ سمجھی وہاں صرف تشریح پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور بعض جگہوں پر تشریح بالکل اجمالاً ذکر کی گئی ہے و مقصد کے تحت :- میری تحریروں کے قاری عربی چہارم کے طلبہ ہوں گے، جو ان کی سطح کے لئے کافی ہیں، یا ماقبل میں اس کی تفصیل گزر چکی ہوگی، اسی وجہ سے بعض مضامین ایجاز کی قبیل سے ہو گئے ہیں، اور اخذ و نقل اور طرز تحریر میں لفظی و معنوی اغلاط سے پاک رکھنے کی بھی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے، تاہم تحریر میں کمی و کوتاہی، اور نقص و خامی کا رہ جانا لازمیہ بشریت ہے۔ لہذا قارئین کرام اگر اس قسم کی کسی غلطی پر مطلع ہوں، تو معذور سمجھیں! اور کرم گستری کرتے ہوئے احقر کو مطلع کریں! خیر خواہانہ تنبیہ پر بندہ آپ کا تہ دل سے شاکر ممنون ہوگا۔

علاوہ ازیں جامعہ کھر وڈ کے بعض طلبہ کرام کا اور معاونین مخلصین کا بھی ممنون ہوں، جو مسودہ کی تہیض، پروف ریڈینگ، طباعت کے دشوار گزار اور وقت طلب مراحل میں میرے لئے دست و بازو بنے رہے، جس کے نتیجہ میں اس بڑی گھائی کو عبور کرنا میرے لئے آسان ہو گیا، ورنہ..... حق تعالیٰ ان حضرات کو اپنی شایان شان صلہ عطا فرمائے! نیز اشعار و دیگر اقوال کی تخریج میں میں نے سارے مراجع مہیا نہ ہونے کی وجہ سے ابراہیم شمس الدین ”صاحب وضع حواشی علی الإيضاح فی علوم البلاغة“ اور الدکتور یاسین الیوبی ”صاحب شرح الواحدی لدیوان المعتبی“ کی تخریجات پر اعتماد کرتے ہوئے ان کی کتابوں سے مدد لی ہے۔

اے اللہ! اس کتاب کی تالیف میں جو کوتاہیاں ہوئیں ہیں اسے درگزر فرما، اور اس کی خطا کو صحت و صواب میں تبدیل کرنے کے اسباب مہیا فرما! اور آئندہ مزید حسن و خوبی، اور اخلاص کے ساتھ اگلی منزل طے کرنا آسان فرما، اور اس کاوش کو بے انتہاء نافع بنا، اور اسے قبول فرما کر میرے لئے اور میرے والدین اور اساتذہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنا! آمین یا رب العالمین!

طالب دعا:

ارشاد پنی

رفیق جامعہ قاسمیہ عربیہ مکہ وڈ۔

### ﴿لن فصاحت وبلاغت﴾ - (۱)

فصاحت و بلاغت خوبصورت کلام کی ایک اچھی خوبی ہے، جس کا تعلق سمجھنے اور محسوس کرنے سے ہے، اور پوری حقیقت و ماہیت کو الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں ہے، تلاش و جستجو اور استقراء کے ذریعہ فصاحت و بلاغت کے اصول و قواعد مقرر کئے جاسکتے ہیں، لیکن درحقیقت ان اصول و قواعد کی حیثیت فیصلہ کن نہیں ہوگی، کسی کلام کے حسن و قبح کا آخری فیصلہ ذوق اور وجدان ہی کرتا ہے، جس ایک حسین چہرے کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں کی جاسکتی، جس طرح ایک خوش رنگ پھول کی رعنائیوں کو الفاظ میں محدود نہیں کیا جاسکتا ہے، جس طرح مہکتی ہوئی مشک کی پوری کیفیت بیان کرنا ممکن نہیں ہے، جس طرح ایک خوش ذائقہ پھل کی لذت و حلاوت الفاظ میں نہیں ساسکتی، اسی طرح کسی کلام کی فصاحت و بلاغت کو تمام و کمال بیان کر دینا بھی ممکن نہیں، لیکن کوئی صاحب ذوق انسان جب اسے سنے گا، تو اس کے محاسن و اوصاف کا خود بخود محسوس کریگا۔ دوسری بات: فصاحت و بلاغت کے معاملہ میں ذوق بھی صرف اہل زبان کا معتبر ہے، کوئی شخص کسی غیر زبان میں خواہ کتنی مہارت حاصل کر لے، لیکن ذوق سلیم کے معاملہ میں وہ کبھی اہل زبان کا کبھی ہمسر نہیں ہو سکتا۔ اہل ذوق کے علاوہ لوگوں کے لئے فصاحت و بلاغت کے مفہوم کو کسی نے محدود کرنے کی کوشش کی ہے، جسے ہم مندرجہ ذیل میں پیش کرتے ہیں:

فصاحت و بلاغت: فصاحت کے معنی ظاہر و باہر ہونا؛ مثلاً: ”افصح الصبح“ صبح ظاہر ہوئی۔ اصطلاح میں اس کلام کو کہتے ہیں: جس کے معنی واضح ہو، اور الفاظ سہل ہوں، روانی میں شیریں، مافی الضمیر میں با مراد ہوں، اور مذکورہ معیار کا حامل وہی کلام و کلمات ہوتے ہیں جو مشہور ادباء اور با کمال ماہر شاعروں کی تحریروں میں کثیر الاستعمال اور مروج ہوتے ہیں؛ کیوں کہ یہ حضرات اپنی تحریروں میں انہیں کلمات کا استعمال کرتے ہیں جو مذکورہ خوبیوں کے حامل ہوں، اور حسن کلام میں ایک معیاری مقام رکھتے ہوں۔

کلمات کی اچھائی، اور خوبی، اور ان کی شیرینی، اور ربط و روانی کی پہچان؛ اسی طرح کلمات کی بد مزگی، اور ان کی قباحت کے علم کا واحد ذریعہ ذوق سلیم ہے، اور جو ادیب کسی زبان کا ذوق سلیم رکھتا ہے، وہی اچھائی، اور شیرینی، اور بد مزگی، اور قباحت کا حکم لگا سکتا ہے، لہذا جو حضرات ذوق سلیم سے کورے ہیں، ان کے حکم اور تبصرہ سے کوئی کلمہ نہ فصیح ہوگا، اور نہ فصیح کلمہ غیر فصیح ہوگا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ کلام کی فصاحت و بلاغت کا جاننا ذوق سلیم پر موقوف ہے؛ اس کی دلیل یہ ہے کہ کلام الفاظ ہوتے ہیں، اور الفاظ ایک آواز ہوتی ہے، لہذا جو آدمی ایسی قوی حس رکھتا ہو کہ بلبل کی آواز سے جھومتا ہو، اور طبیعت پر حال، اور وجد ظاہری ہو جاتا ہو، اور کلام کی آواز سے طبیعت اکٹاتی ہو، اور دل میں کدورت پیدا ہوتی ہو، اور وہ بے چین

ہو جاتا ہے، ایسے شخص کو نادر، متناظر الحروف کلمات کی سماعت سے ضرور تکلیف ہوتی ہے، اور اس کی طبیعت اس کی سماعت سے اچاٹ ہو جاتی ہے، مثلاً: ”مزنہ و دبہ“ یہ دو کلمات ایک ہی معنی: ”برسنے والا بادل“ میں مستعمل ہوتے ہیں، دونوں ال ذوق کے نزدیک شیریں، اور سہل ہیں، ان کی سماعت سے کانوں میں انیسیت پیدا ہوتی ہے، برخلاف کلمہ ”بعاق“ اس کہ معنی بھی برسنے والا بادل ہے، مگر یہ کلمہ اتنا قبیح ہے جو کانوں میں ٹکراتے ہی طبیعت میں اچاٹ سی پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بہت سے کلمات مفردات اللغۃ میں موجود ہیں، ال ذوق حضرات انہیں اپنے فطری ذوق سے جان سکتے ہیں، البتہ ذوق سلیم سے عاری لوگوں کے لئے کلمہ اور کلام کی فصاحت کی پہچان اور تعارف کے لیے کچھ قواعد وضع کیے گئے ہیں، جسے اجمالاً یہاں پیش کیا جاتا ہے، اور ان شاء اللہ تلخیص المفردات میں مقدمہ کے تحت بالتفصیل ہم پڑھ لیں گے۔

● کلمہ فصیح کی پہچان: جو کلمہ تناظر حروف، غرابت، اور مخالفت قیاس ان تین عیوب سے خالی ہو، وہ کلمہ فصیح کہلاتا ہے، تناظر حروف، غرابت اور مخالفت قیاس کی؛ توضیح کتاب میں بحث کے تحت مفصل و مدلل ہو جائے گی۔

● کلام فصیح: وہ کلام ہے جس کے تمام کلمات فصیح ہوں، اور وہ کلام ضعف تالیف، تناظر کلمات، تعقید لفظی، و معنوی سے پاک ہو۔ انشاء اللہ اس کی مفصل و مدلل تشریح بحث کے تحت ہوگی۔

● - بلغ انسان کی حیثیت: بلغ انسان کی مثال ایسی ہے جیسے ایک مصور، ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ بلغ کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے، اور مصور کا تعلق اشکال سے ہوتا ہے؛ کیوں کہ مصور جب کسی شکل کی تصویر کشی کرنا چاہتا ہے؛ تو پہلے تصویر، اور اس کی شکل و شباهت میں غور و فکر کرتا ہے، پھر اس کے مناسب، اور لائق رنگوں میں غور کرتا ہے، پھر ان رنگوں کو ان ہی مقامات پر رنگتا ہے جو جاذب نظر، اور وجدان کے لیے سبب فرحت و بالیدگی ہو، اسی طرح جب بلغ کوئی قصیدہ، یا خطبہ، یا مقالہ لکھنا چاہتا ہے؛ تو پہلے کلام کا مقام، اور مخاطب کی حالت میں غور کرتا ہے؛ کہ وہ کس درجہ کے ہیں؟ پھر ان الفاظ و تعبیرات کا انتخاب کرتا ہے جو سماعت میں سہل، منتخب مضمون کے مناسب، اور مخاطبین کے دلوں میں اثر انگیز ہوں۔ پس معلوم ہوا کہ بلاغت کے کلیدی عناصر تین چیزیں ہیں: ۱- الفاظ، ۲- معانی، ۳- اثر انگیز الفاظ و تعبیرات۔ یہ حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے؛ کہ مقام خطاب اور اس کے مناسب مضمون، اور احوال سامعین، اور ان کی ظاہر و باطنی کیفیات کے لحاظ سے مؤثر کلمات، اور تعبیرات کا انتخاب بہت ہی مشکل کام ہے، جس کے لیے اس زبان کا ذوق سلیم اور عرفی تمام تعبیرات، اور کلمات کا جاننا، اور اس کے نشیب و فراز سے واقفیت ضروری ہے؛ اس لیے کہ بسا اوقات ایک کلمہ کسی مقام پر قابل حسن ہوتا ہے، اور وہی کلمہ دوسری جگہ میں قبیح ہو جاتا ہے؛ مثلاً: پرانے زمانے میں ادیب حضرات، اور باکمال ماہر کتاب اپنی کتاب میں کلمہ ”ایضاً“ کا استعمال ناپسند سمجھتے تھے، مگر ایک مقام پر ایک باکمال، ماہر، شاعر کو اپنے کلام میں کسی جگہ پر مضمون کی ادائیگی میں کلمہ ”ایضاً“ کے



علاوہ کوئی مناسب کلمہ نہ ملا؛ جیسے اس کی مثال: شاعر کا یہ شعر فاختہ کبوتری کے متعلق:

وَلَقَدْ أَشْكُو فَمَا تَنْهَمُنِي ۖ وَلَقَدْ تَشْكُو فَمَا أَفْهَمُهَا .

غَيْرَ أَنِّي بِالْحَوَىٰ أَعْرِفُهَا . ۖ وَهِيَ أَيْضًا بِالْحَوَىٰ تَعْرِفُنِي .

(ت): کبھی میں شکایت کرتا، تو وہ مجھے نہ سمجھ سکتی، اور کبھی وہ شکایت کرتی تو میں اس کو نہ سمجھ سکتا تھا، لیکن میں

اسکو دل کی سوزش سے پہچانتا تھا، اور وہ بھی مجھے اسی طرح پہچانتی تھی۔

اس دوسرے شعر میں کلمہ ”ایضا“ کو ایسی جگہ پر رکھا ہے، کہ وہاں اسکے علاوہ کوئی دوسرا کلمہ قابل قبول ہے ہی

نہیں؛ اور کلمہ ”ایضا“ میں وہ طاقت، اور اثر ہے جس سے بیان عاجز ہے۔ اسی طرح بہت سی مرتبہ کلام فی نفسہ بلیغ، اور

نصیح ہوتا ہے؛ مگر تقاضا کے مقام کے خلاف اگر پیش کیا جاتا ہے؛ تو وہ بلاغت سے گر جاتا ہے، اور اس کا معیار غیر بلیغ

کلام جیسا ہو جاتا ہے؛ جیسے اس کی مثال متنی کا شعر اپنے ممدوح کی تعریف میں:

وَمَا طَرَبِي لَمَّا رَأَيْتُكَ بِدَعَةٍ لَقَدْ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ أَرَكَ فَأَطْرَبُ .

(ت): آپ کو دیکھنے کے بعد میرا خوشی سے جھوم اٹھنا کوئی نئی بات نہیں، میں تو خواہاں تھا کہ آپ کو دیکھ کر جھوموں۔

متنی کا یہ شعر فی نفسہ بلیغ ہے؛ مگر اس کلام کو مقام مدح میں پیش کیا ہے جس کی وجہ سے یہ بلاغت کے معیار

سے گھٹ گیا ہے، چنانچہ اس کے اس شعر پر مفسر عالم باللسان واحدی نیساپوری (۳۶۸) نے تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

”یہ شعر استہزاء کے مشابہ ہے، اس کا مطلب جس طرح انسانہ ہنسانے والی اشیاء سے خوش ہوتا ہے، اسی طرح متنی

اپنے ممدوح کی زیارت سے خوش ہوتا ہے؛ چنانچہ امام نحو والعربیہ ابن جینی وفات (۳۹۲) نے اس شعر کے متعلق

فرمایا ”جب ابوطیب کے سامنے میں نے یہ شعر پڑھا؛ تو میں نے اس سے کہا: تو نے اپنے ممدوح کو بندر بنادیا، اس

کے علاوہ کچھ نہیں کیا۔

اسی طرح بہت سی مرتبہ شعراء کی زبان سے ایسے کلمات نکل جاتے ہیں جو سامعین کے لیے قابل نفرت

ہوتے ہیں، ایسے کلمات کی وجہ سے بھی کلام بلاغت کے معیار سے گھٹ جاتا ہے، اس کی مثال: ”مروی ہے کہ ایک

مرتبہ ابوالنجم فضل بن قدامہ (وفات فی عہد بنی امیہ) ہشام بن عبدالملک کی خدمت میں گئے، اور یہ شعر پڑھا:

صَفْرَاءُ قَدْ كَادَتْ وَلَمَّا تَفَعَّلَ ۖ كَأَنَّهَا فِي الْأَفْقِ عَيْنُ الْأَحْوَلِ ،

اس نے احوال کا لفظ استعمال کیا؛ چوں کہ ہشام احوال تھا، اسے غصہ آیا، اس نے شاعر کو قید کر دیا، اسی طرح

دوسری مثال متنی کا سیف الدولہ کی مدح میں یہ شعر: صَلَاةُ اللَّهِ خَائِقَنَا حُنُوطٌ ۖ عَلَى الْوَجْهِ الْمُكْفَنِ بِالْجَمَالِ .

(ت): ہمارے مالک کی رحمت اس چہرہ پر حنوط ہو جو جمال سے لپٹا ہوا ہے۔

مثنوی نے سیف الدولہ کو جمال؛ جیسے وصف سے مزین کیا؛ محالاً کہ یہ مرے ہوئے انسان کے لئے پسندیدہ نہیں ہے، اس لیے لوگوں نے اسے بلاغت کے معیار سے گھٹا دیا۔ ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ بلیغ انسان کے لیے سب سے پہلے ان معانی میں غور کرنے کی ضرورت ہے جو اس کے استحضار میں ہیں، اور وہ معانی صداقت و جمالیت کی طاقت سے ایسے مزین ہوں جس میں سلامتی نظر و فکر و جدت آشکارا ہو، ساتھ ہی ساتھ ان معانی میں ترتیبی اور تالیفی ذوق موجود ہو، اس کے بعد دوسری فکر یہ ہونی چاہئے کہ معانی کو تعمیر کرنے والے الفاظ و تعبیرات واضح، رائج، الاستعمال، مناسب، موثر ہو، پھر ان دونوں فکروں کے ساتھ جب کلام کو مرتب کرے گا، اور اسے اچھے انداز میں ڈھالے گا؛ تو ضرور اس کلام میں جمال و بلاغت کی قوت پیدا ہوگی، اور وہ کلام بلیغ کہلائے گا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ بلاغت نہ صرف الفاظ کا نام ہے، اور نہ صرف معانی کا نام ہے؛ بل کہ الفاظ و معانی کی صحیح تالیف، اور ان کی حسن ترتیب کا ایک لازمی اثر ہے، اور الفاظ و معانی کی صحیح ترتیب، و تالیف اور سامعین و مخاطب کے حالات و کیفیات کا علم؛ علم معانی و بیان و بدیع کے حاصل ہونے سے حاصل ہوگا، اس کے بغیر اس کا حصول ناممکن ہے، اسی لیے کہنے والوں نے کہا ہیں: فصاحت و بلاغت کوئی ایک ایسے فن کا نام نہیں ہے جس کی تعریف الفاظ میں کی جاسکے؛ بل کہ یہ فن فنونِ خلاصہ کا لازمی اثر ہے۔ جب کسی کلام میں ان فنونِ خلاصہ کی کما حقہ رعایت کی جائے گی؛ تو ضرور وہ کلام پرکشش، پر معنی، پرتائید ہوگا، اور مختصر الفاظ میں اس طرح ایک جہان وسیع کو سمیٹا جاسکتا ہے، اردو شاعر نے فصاحت و بلاغت کی ان الفاظ میں تعریف کی ہے: سمجھ میں صاف آ جائے فصاحت اس کو کہتے ہیں

اثر ہونے والے پر بلاغت اس کو کہتے ہیں

فصاحت کی کلام میں حیثیت ایسی ہے؛ جیسے کسی گاڑی کے پڑے، اور اس کے اجزاء؛ یعنی پہیے، لوہا، شیشہ وغیرہ، اور بلاغت کی حیثیت ایسی ہے؛ جیسے گاڑی کا انجن، اور اس کی رفتار، اور اس کا موافق ہونا؛ تاکہ سہولت کے ساتھ ساتھ اپنے سواروں کا حمل و انتقال کر سکے۔

۱- کلام کے اسالیب ثلاثہ: فصاحت و بلاغت کے مفہوم کو جاننے کے بعد طالب علم کے لیے ضروری ہے کہ ان اسالیب ثلاثہ کو بھی جان لے، جن کو ہر شکلم اپنے شکلم میں استعمال کرتا ہے، ان کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے بھی کلام بلاغت کے معیار سے گھٹ جاتا ہے۔ اسالیب ثلاثہ: (۱) اسلوب علمی (۲) اسلوب ادبی (۳) اسلوب خطابی۔

۲- اسلوب علمی: اس اسلوب کو کہا جاتا ہے جس سے انسان حقائق علمیہ کی وضاحت کرتا ہے، اور کسی علمی مضمون اور اس کے فلسفہ کے متعلق گفتگو کرتا ہے، اور اسے اپنے سامعین کے ذہن و دماغ میں جاگزیں کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس اسلوب کا تقاضا یہ ہے کہ شکلم: مجاز، کنایات، اشارات، اور محسنات بدیعہ سے احتیاط کرے؛ تاکہ مقصد میں غموض و

خفاء نہ رہے، لہذا واضح، صریح، غیر مشترک الفاظ کا انتخاب کرے، اور ان الفاظ کو اس طرح تالیف کرے: جیسے ایک جسم کے لیے صاف و شفاف کپڑا ہوتا ہے؛ البتہ حقائق، اور فلسفہ، اور علمی اسرار کی وضاحت اور افہام کے لیے، اگر تشبیہ کی ضرورت ہو؛ تو اسے استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ہر کلام کے دواثر ہوتے ہیں: قوت کا اثر، جمال کا اثر۔ اس اسلوب میں قوت کا اثر: مضمون کو دلائل و حجج؛ توں سے مرصع کرنے سے ظاہر ہوگا، اور جمال کا اثر واضح و آسان شیریں تعبیرات، والفاظ کے انتخاب سے ظاہر ہوگا، اس میں صحیح فکر، اور افہام، و تفہیم کا مادہ، اور سلیم نطق کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی مثال تمام درسی کتابوں کی عبارتیں ہیں۔

②-۲: اسلوب ادبی: اس اسلوب کو کہا جاتا ہے: جس سے انسان اپنے ذہن و دماغ میں آنے والے خیالات کی تصویر کشی کرتا ہے، اور اس میں اشیاء، اور امور محسوسہ کے مابین بعید وجہ شبہ استعمال کرتا ہے، اور ایک معنوی شی کو محسوس کا لباس پہناتا ہے، اور محسوس کو معنوی کا، اس اسلوب کا تقاضہ یہ ہے: کہ مشکل مجاز، کنایات، اشارات، اور محسنات بدیع کو خوب استعمال کرے، جتنی تشبیہات و خیالات زیادہ ہوں گی؛ اتنا ہی اس میں نکھار پیدا ہوگا؛ جیسے اس کی مثال متنبی کے اشعار میں اس نے بخار (جو انسان کے امراض میں سے ایک مرض ہے، جسے اطباء جسم میں داخل ہونے والے جراثیم کا اثر مانتے ہیں، جو اثر انسان کے جسم میں کپ کپی، اور ریشہ کا سبب بنتا ہے، حتیٰ کہ وہ جب ختم ہونے کے قریب ہوتے ہیں؛ تو جسم سے پانی بہتا ہے، اس معنوی شی کو متنبی نے ایک محسوس کی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

وَ زَائِرَتِي كَأَنَّ بَهَا حَيَاءً ÷ فَلَيسَ تَزُورُ إِلَّا فِي الظُّلَامِ .

بَذَلْتُ لَهَا الْمَطَارِقَ وَ الْحَشَائِبَ ÷ فَعَاقَتْهَا وَ بَاتَتْ فِي عِظَامِي .

يَضِيقُ الْجِلْدُ عَنْ نَفْسِي وَ عَنْهَا ÷ فَتَوَسَّعَتْ بِأَنْوَاعِ السَّقَامِ .

كَأَنَّ الصُّبْحَ يَطْرُدُهَا فَتَجْرِي ÷ مَدَامُعُهَا بِأَرْبَعَةِ سَحَابِ .

أَدَاقِبُ وَفَتْهَا مِنْ غَيْرِ شَوْقٍ ÷ مُرَاقِبَةُ الْمَشُوقِ الْمُسْتَهَامِ .

وَ يَصْدُقُ وَغْدَهَا وَالصَّدْقُ شَرٌّ ÷ إِذَا الْفَلَاحُ فِي الْكُرْبِ الْعِظَامِ .

أَبْنَتْ الدُّعْرَ عِنْدِي كُلُّ بِنْتٍ ÷ فَكَيْفَ وَصَلَتْ أَنْتِ مِنَ الزَّحَامِ .

ترجمہ: مجھ سے ملنے والی میں شرم نہیں ہے، اور وہ مجھ سے صرف تاریکیوں میں ملتی ہے،

میں نے اس کے لئے بستر و کمر بچھائے، مگر اس کو استعمال نہیں کیا، البتہ میرے ہڈیوں میں رات گزاری۔

جلد میرے لیس اور تپ سے تنگ کرتی ہے، مگر وہ اس کے لئے مختلف بیماریوں سے وسیع کر دیتی ہے، صبح اس

کو بھگاتی ہے، مگر اس کے آنسوں چاروں طرف سے چلے آتے ہیں۔

مستثنیٰ نے بخار کو ایک لڑکی کی شکل میں پیش کیا ہے، اور انسان ایک لڑکی کے لیے جو کچھ کرتا ہے، ایسی تمام حرکتیں مستثنیٰ نے مختلف خیالات میں ثابت کی ہیں۔ اس طرح کے اسلوب کو اسلوب ادبی کہتے ہیں، اس اسلوب کی قوت کا اثر مضمون کو تشبیہات، اور کنایات، اور مجاز، واستعارات، اور محسنات معنویہ سے مزین کرنے سے ظاہر ہوگا، اور اس کے جمال کا اثر: شعر و فنی نثر، اور محسنات لفظیہ کے انتخاب سے ظاہر ہوگا، یہ اسلوب پہلے اسلوب کے مقابلہ میں مشکل ہے، اس میں صحیح قوت خیال، اور شعر، اور نثر فنی کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔

۳-۳: اسلوب خطابی: اس اسلوب کو کہا جاتا ہے جس سے متکلم الفاظ و معانی کی، اور حجت و دلائل کی قوت سے اپنے سامعین کے حوصلے، اور ہمتیں بڑھاتا ہے، اور ایک خاص فکر کو سامعین کے دل و دماغ میں بیٹھاتا ہے، اور ان میں حمیت و غیرت کو بیدار کر کے عملی میدان میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے کی طاقت پیدا کرتا ہے، اس اسلوب کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں کلام کو مضمون کے تکرار کے ساتھ مختلف تعبیرات، اور مترادف، جملے، اور محاورات کثرت سے استعمال کریں، اور اپنے کلام کو جوش و حمیت پیدا کرنے والے عمدہ کلمات سے مرصع کرے، اور کسی تاریخی واقعات سے اسے مدلل کریں، اس اسلوب میں کلام کی قوت کا اثر: تاریخی واقعات، اور محاورات سے کلام کو مزین کرنے سے ظاہر ہوگا، اور جمال کا اثر مترادفات، قافیہ بندی والے، اور القاء میں روانی، اور حمیت و غیرت پیدا کرنے والے جملے اور مثالیں، اور محاورات کے انتخاب سے ظاہر ہوگا؛ اس اسلوب میں خطابت کا ملکہ اور مضمون کو اچھی طرح پیش کرنے کا سلیقہ، اور تاریخی معلومات، اور دل کی لڑھن و فکر کی خاص ضرورت پڑتی ہے؛ جیسے اس کی مثال حضرت علیؑ کا وہ خطبہ۔ جب سفیان بن عوف اسدی نے قبیلہ انبار پر حملہ کیا تھا، اور ان کے عامل کو قتل کر دیا تھا۔ اس موقع پر پیش کیا تھا:- حضرت علیؑ کے عامل کا نام حسان البکری ہے۔

هَذَا أَخُو غَامِدٍ، قَدْ بَلَغَتْ حِيلُهُ الْأَنْبَارَ، وَقَتْلَ حَسَّانَ الْبَكْرِي، وَ أَرَأَيْتُمْ خَيْلَكُمْ عَنْ مَسَالِحِهَا، وَ قَتْلَ مِنْكُمْ رَجَالًا صَالِحِينَ، وَ قَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ، وَالْأُخْرَى الذِّمِّيَّةَ، فَيَنْتَرِعُ حِجْلَهَا، وَ قُلُوبَهَا، وَ فَرَطَهَا، ثُمَّ أَنْصَرَفُوا وَافْرِينَ؛ مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلِمٌ، وَلَا أَرِيقَ لَهُمْ دَمٌ؛ فَلَوْ أَنَّ رَجُلًا مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا! مَا كَانَ بِهِ مُلُومًا؛ بَلْ كَانَ عِنْدِي جَدِيدًا، فَوَا عَجَبًا! إِنْ جَدَّ هَوْلًا، فَيُبَاطِلُهُمْ، وَ فُسْلِيكُمْ عَنْ حَقِّكُمْ؛ فَقَبِّحُوا لَكُمْ! حِينَ صَبَرْتُمْ غَرَضًا يُرْمَى؛ يُغَارُ عَلَيْكُمْ، وَ لَا تُغَيِّرُونَ؛ وَ تُغْزُونَ وَ لَا تُغْزُونَ، وَ يُعْصِي اللَّهَ وَ تَرْضَوْنَ.

غور کیجئے! حضرت علیؑ نے کس اسلوب سے اپنے سامعین میں حمیت و غیرت پیدا کی، اولاً اپنے عامل کے قتل کی خبر دی؛ پھر دشمنوں کی تلوار نے اپنے دوسرے بھائیوں کے خون کو بھی بہایا، اس کی خبر دی، پھر دوسرے فقرے

میں وہ خبر دی جس کی خاطر عرب حضرات اپنی جانوں کو قربان کرنا سنا سمجھتے ہیں: یعنی عورت کے عفت کے مسئلہ کو۔ ان میں عورت کی حیثیت وغیرت زیادہ ہوتی ہے، پھر تیسرے فقرے میں حیرت و دہشت ظاہر کی، اس بات پر کہ اپنے دشمن باطل پر ہونے کے باوجود کامیاب ہوئیں، اور ہم حق پر ہونے کے باوجود ناکام ہوئے؟ اور اتنی غضبناکی کے ساتھ کلام کیا کہ بزدلی و ذلت پر عار دلائی۔ یہ اسلوب خطابی کی مثال ہے، جس سے اسلوب خطابی کی نوعیت، اور اس کی نشست و برخاست کا علم ضرور ہو گیا ہوگا، اگر دوسری مثال کی ضرورت ہو، تو آپ ﷺ اور حضرت ابو بکر صدیقؓ، اور حضرت عمر فاروقؓ کے خطبے، اسی طرح عرب کے مشہور خطیب سحبان بن وائل کے خطبے ”خطباء الفصحاء“ میں ہم پڑھ سکتے ہیں۔

ہمیں ان اسالیب ثلاثہ کی تشریح سے ان کا مختلف انداز، اور مختلف تقاضے، اور قوت و جمال کے مختلف اثرات کا علم ہو گیا ہوگا، ہر ایک کا انداز جدا گانہ ہے؛ لہذا اگر کوئی سارے کلام کی بلاغت و فصاحت کے ساتھ ان اسلوب کے تقاضے کی رعایت نہیں کرتا؛ تو بھی کلام بلاغت کے معیار سے گر جائے گا۔ ان ہی اسالیب کا نام اعتبار مناسب، اور مقتضی حال کہا جاتا ہے۔

### ❖ - فصاحت و بلاغت کی اہمیت و فضیلت - ❖ (۱)

قرآن مجید رسالت محمدی ﷺ کے اثبات کے لیے ایک دائمی معجزے کی حیثیت رکھتا ہے، (اور اسلوب بیان، بلاغت، اور غیبی خبروں کے دینے کی وجہ سے تا ابد اس کی معجزانہ حیثیت قائم رہے گی)؛ اس لیے قرآنی اعجاز کی پہچان شرعاً واجب ہے، رشید رضاؒ نے اس کو فرض کفایہ کہا ہے، اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو جن معجزات سے نوازا ہے، اعجاز القرآن ان میں سب سے اہم، اور مہتمم بالشان ہے، اس معجزے کی نمایاں خصوصیت یہ ہے: کہ کفار مکہ نے آپ ﷺ کے دیگر معجزات کو تسلیم کرنے سے صاف انکار کر دیا تھا؛ مگر کلام الہی کی عدیم النظیر بلاغت کے سامنے انہیں بھی سر تسلیم خم کرنا پڑا، اور قرآن کی بار بار تحدی کے باوجود وہ اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے۔

خداوند کریم نے انبیائے کرام کو اسی قسم کے معجزات عطا کیے ہیں جن کی ان کے مخصوص عصر و عہد میں ضرورت تھی، آں حضرت ﷺ کی بعثت کے وقت، اور اس سے پہلے عرب فصاحت و بلاغت میں یکتائے روزگار تھے، انہیں ایسی طلاقت لسانی حاصل تھی جس سے دوسرے خطوں کے انسانے بہرہ تھے۔

برجستہ خطابت، اور فی البدیہ شعر گوئی کا انہیں ایسا ملکہ حاصل تھا، کہ انسان پر حیرت و استعجاب کا عالم طاری ہو جاتا تھا، چمکتی ہوئی تلواروں، اور لکراتے ہوئے نیزوں کے درمیان رجزیہ اشعار پڑھا کرتے تھے، مدح کرنے پر آتے؛ تو زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے، مذمت کرنے پر اترتے؛ تو تخت العری تک پہنچا دیتے تھے، زبان آوری کی بدولت وہ جاوید گواہ دیتے تھے، دیرینہ بغض میں ہیجان برپا کر دینا، بزدل کو جری بنا دینا، بخیل کو سخاوت کی طرف مائل



کر دینا، ان کی زبان آدوری کے معمولی کرشمے تھے، ان کا بدوی پر شوکت الفاظ کا دھونی، اور ان کا شہری کمال بلاغت پر فائز تھا، ایسے فصحاء، اور بلغاء کو اگر کسی نے مشہد رکھا؛ تو وہ ذات رسالت مآب ﷺ تھی، جس نے ذات باری تعالیٰ کی نازل کردہ کتاب کے ذریعہ انہیں بار بار چیلنج کیا، ایسی کتاب جس کی آیات محکم، اور کلمات متصل ہیں، جس کی فصاحت و بلاغت ان کی ہر گفتار پر غالب آئی جس کے ایجاز و اعجاز نے عربوں کے نامور فصحاء کو گنگ کر دیا، جس کے دامن میں حقیقت و مجاز کے شاہکار ہیں، جس کی سورتوں کے فوارح و خواتم کے محاسن کی نظیر نہیں پیش کی جاسکتی، جس کا حسن نظم، ایجاز کے باوجود نہایت معتدل رہا، جس کے منتخب الفاظ فوائد کی کثرت کو سمیٹے ہوئے ہیں، قرآن کا اعجاز اس کا وہ اسلوب ہے جو کلام عرب کے اسالیب سے یکسر مختلف ہے، (قرآن مجید نے نظم و نثر کے درمیان ایک ایسا پسندیدہ، اور دل آویز اسلوب اختیار کیا جو بلغائے عرب کے تخیل میں بھی نہ تھا، قرآن کے مطالع، مقاطع، اور فواصل: یعنی جس طرح قرآن مجید کسی بیان کا آغاز اور اس کا خاتمہ کرتا ہے، اور جس طرح ایک ایک آیت کو جدا کرتا جاتا ہے، وہ حد اعجاز میں داخل ہے۔ جب ولید بن مغیرہ کے سامنے حضور ﷺ نے قرآن کی تلاوت کی؛ تو اسے سن کر وہ ہکا بکارہ گئے، جب ابو جہل نے اس پر اعتراض کیا؛ تو اس نے جواب دیا: کہ خدا کی قسم! تم میں مجھ سے زیادہ کوئی اشعار کا جاننے والا نہیں، واللہ! قرآن جو کچھ کہتا ہے، اس میں شعر کی مشابہت نہیں پائی جاتی۔

قرآن مجید اپنی فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے معجزہ ہے، قرآن مجید کا اعجاز یہ ہے کہ اس میں فصاحت و بلاغت اس کے ہر موقع پر، اور ہر محل پر یکساں طور پر پائی جاتی ہے، اس طرح کہ اس میں انقطاع نہیں، بخلاف کسی دوسرے شخص کے کلام، یا تصنیف میں یہ بات نہیں پائی جاتی کہ از ابتداء تا انتہاء اس میں فصاحت و بلاغت ہر جگہ یکساں طور پر موجود ہو۔ اور یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ قرآن مجید کا انداز بیان دیگر فصحاء و بلغاء کے طریق بیان سے بالکل مختلف اور نرالا ہے، آیات کے مقاطع و فواصل (مقامات وقف) بالکل نئی قسم کے ہیں، جو نہ تو قرآن مجید سے پہلے کسی کلام میں موجود تھے، اور نہ بعد ہی کے کسی کے کلام میں ملتے ہیں، کوئی شخص اس اسلوب کو اول سے آخر تک نباہ نہیں سکتا؛ چنانچہ اس نئے اور نرالے اسلوب کو دیکھ کر فصحاء عرب رنگ رہ گئے۔ (معتزلی علماء کے نزدیک قرآن مجید کا نظم کلام (اشاٹل) معجزہ ہے، ان میں سے جاحظ اور تمام اشاعر قرآن مجید کو فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے معجزہ قرار دیتے ہیں۔ نظام معتزلی اور ابن حزم ظاہری یہ اعتقاد رکھتے ہیں: کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے تمام بلغائے عرب و عجم کی زبانیں اس کے مقابلے میں گنگ کر دی۔ اس لیے وہ اس کا جواب نہیں دے سکے۔ قرآنی اسلوب کا ہر پہلو بجائے خود ایک معجزہ ہے، (الفاظ کی بندش، جملوں کی برجستگی، ترکیب کی چستی، عالمانہ انداز بیان، کوثر و تسنیم میں ڈھلے ہوئے جملے، موقع اور محل کے مطابق زور بیان) یہ ایسی چیزیں تھیں کہ

جس نے عربوں کو مبہوت، و ششدر کر دیا، یہاں تک کہ عرب اپنی اس فطری زبان آوری کو جسے وہ بہت قوی سمجھتے تھے، ضعیف سمجھنے پر مجبور ہو گئے، اور کلام و خطابت کے اپنے مستحکم ملکہ کو قرآنی اسلوب کے سامنے بہت پست باور کرنے لگے، ان بلغاء کو اعتراف کرنا پڑا کہ اسلوب قرآن زبان و بیان کی وہ جنس گراں مایہ ہے! جس تک ان کی پرواز نہیں ہو سکی، اور نہ ہو سکتی ہے۔

الغرض قرآن کی فصاحت و بلاغت رسالت محمدی کے لیے ایک اہم معجزہ ہے، کفار مشرکین نے سارے معجزات کا انکار کیا سوائے اس معجزہ کے، اب جو علم اہم معجزہ کی حیثیت رکھتا ہو، اس کا جاننا اس مذہب والوں کے لیے کتنا ضروری ہوگا اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ اکثر علماء نے اس فن کی پہچان کو شرعاً واجب کہا ہے۔

﴿صاحب تخیص کا تعارف﴾ - (۱)

وہ محمد بن عبدالرحمن بن عمر بن احمد بن محمد ہیں، ان کا نسب ابو دلف العجلی سے ملتا ہے، جو مامون اور معتصم کے وزیر تھے، اور ان کے زمانہ میں ”غناء“ اور ”کتبہ“ اور شعر کی صوبہ کے ذمہ دار تھے۔ علامہ قزوینی کا لقب: جلال الدین ہے۔ وہ مقام ”موصل“ میں ۶۶۶ھ میں پیدا ہوئے، اور ”کرج“ نامی گاؤں میں مقیم ہوئے، جس گاؤں کو ابو دلف العجلی نے بسایا تھا، اور یہ کرج گاؤں ایک قصبہ ہے جو ”ہمدان“ اور ”اصہبان“ کے درمیان واقع ہے، جلال الدین قزوینی اس جگہ اپنے والدین، اور بھائیوں کے ساتھ رہے، اور علم حاصل کیا، حتیٰ کہ بیس سال کی کم عمری میں روم کے ایک علاقہ کا انہیں قاضی بنایا گیا۔

● - دمشق میں تشریف آوری: تاتاریوں کے زمانے میں تقریباً ۶۹۰ھ میں دمشق تشریف لائے، ان کے بھائی امام الدین نے انہیں پڑھایا، اور وہاں ان سے حصول علم کا سلسلہ جاری رکھا، نیز انہوں نے عز الدین ابو العباس احمد بن ابراہیم الواسطی، الفاروقی سے بھی علم حاصل کیا، اور معقولات ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر بن محمد الفارسی وفات ۶۹۰ھ سے حاصل کیا، اور علم حدیث قاسم بن محمد البرزالی (وفات ۷۳۹ھ) سے حاصل کیا۔

علامہ قزوینی اپنے بھائی امام الدین قاضی القضاۃ کے ۶۹۰ھ دمشق میں نائب بنے، پھر نجم الدین بن مصری (وفات ۷۲۸ھ) کے بھی نائب رہے، اور یہ زمانہ ۷۵۰ھ کا تھا، جب وہ ایک مدت کے لیے جامع الاموی میں خطیب مقرر کیے گئے، ابن مصری کے نائب ہونے کے زمانے میں ان سے باہم بہت سے نظریات میں کچھ تناؤ ہو گیا، اس لیے کہ علامہ قزوینی نے وہ کام انجام دیا جس کے متعلق انہوں نے منع کیا تھا، کچھ عرصہ کے بعد انہیں نیابت سے معزول کر دیا گیا، اور وہ وہاں سے مستعفی ہو گئے۔

۷۳۸ھ میں سلطان مصر: الملک الناصر محمد بن قلاوون نے علامہ قزوینی کو ہوا یا اتفاق سے ہوا کہ جمعہ کی صبح ہی

کو ان کا قافلہ قاہرہ میں وارد ہوا تھا، اسی روز باریابی ہو گئی، حکم ملا کہ شاہی قلعہ میں نماز جمعہ کی امامت کرو؛ چنانچہ جلال الدین نے ایسا مبلغ خطبہ دیا کہ نمازی مسحور ہو گئے، فارغ ہونے پر جلال الدین نے اٹھ کر سلطان کے ہاتھ چومے، سلطان نے کمال شفقت سے راہ کی مشکلات، اور سفر کی ٹکان کا حال پوچھا، اور یہ معلوم کر کے کہ جلال الدین تیس ہزار درہم کے مقروض ہیں، اتنی ہی رقم خزانہ شاہی سے فی الفور دلوادی اور شرم کی عدالت پر مامور کر دیا۔

نصف جمادی الآخر کے یوم جمعہ تھا، دمشق میں قزوینی کوڑا اک ملی، جس میں سلطان ناصر کی طرف سے قاہرہ میں تشریف آوری کی درخواست تھی؛ تاکہ وہ دیار مصر میں بدر الدین بن جماعۃ قاضی القضاۃ قاہرہ کی جگہ عہدہ قضاء پر فائز ہو کر قضاء کی ذمہ داری نبھائیں؛ کیوں کہ بدر الدین بن جماعہ آنکھوں کی بیماری کی وجہ سے اسے نبھا نہیں سکتے تھے، چنانچہ وہ تشریف لائے، اور ایسی ذمہ داری کے ساتھ عہدہ قضاء پر فائز ہوئے؛ کہ بادشاہ کے دل میں رنج بس گئے۔ جس کے نتیجہ میں پہلی مرتبہ بادشاہ کی رفاقت میں دیار مقدسہ کی زیارت کا موقع ملا، اور حج کی عبادت سے مشرف ہوئے۔ صاحب ”اعیان العصر و اعيان النصر“ اور صاحب ”وفی“ صلاح الدین الصفدی اپنی کتاب اعیان العصر میں لکھتے ہیں:- (جو خطیب قزوینی کے ہم عصر اور شاگرد بھی ہیں)۔ یہ سعادت ابوالمعالی کے لیے ہمیشہ نہیں رہی۔ اور علامہ قزوینی نے نہایت دیانت سے یہ خدمت انجام دی، سلطان ان کی بہت قدر کرتا تھا، مگر ان کے بیٹے عبداللہ نے باپ کی عزت، اور وقار کو خاک میں ملا دیا، اس کا یہ حال تھا کہ ادھر جلال الدین قزوینی نے والی شہر کے ہام مکتوب بھیجا؛ کہ فلاں شخص کو گرفتار کر لو؛ ادھر عبداللہ نے رشوت لے کر منسوخی حکم کا پروانہ بھی جاری کروا دیا، اور ایک مرتبہ شاہی خزانہ میں وہ عمل کیا جو ان کے علاوہ دوسرا نہیں کر سکتا تھا، سلطان کو جب یہم شکایات پہنچیں؛ تو اس نے لطف و عنایت سے ہاتھ کھینچ لیا، اور سلطان نے اسے دمشق بھیج دیا، وہاں ایک مدت تک رہا؛ مگر علامہ قزوینی کی سفارش پر سلطان نے قاہرہ واپس بلا لیا؛ مگر کچھ ہی عرصہ کے بعد پھر سے وہی حرکتیں کرنا شروع کر دیں؛ تو سلطان نے اسے پھر دمشق واپس بھیج دیا، اور تیس ہزار دینار کی مالیت کا وہ مکان بھی۔ جو عبداللہ نے دریائے نیل کے کنارے تعمیر کرایا تھا۔ ضبط کر لیا، مگر عبداللہ کی روش بیگانہ اعتدال رہی، لوگوں میں اس کے اور اس کے بھائیوں کے قصے خوب چلے، اور اس پر اعتراضات ہوئے، اور یہ ساری باتیں سلطان کو پہنچتی رہتی تھیں، سلطان کو اس پر غصہ بھی آتا تھا۔

شاعر حسن الغزلی (وفات: ۵۳۷ھ) نے ان کے لڑکے کی حرکات پر ایک قصیدہ لکھا ہے:

قاص على الأتنام سل صارماً بحده يلتقط الدراهما.

و شس من أولاده لها ذمماً: جردهم فانتبهكوا المحاربين.

والشكل في المخبر مثل الأسد.

يَا مَلِكَ الْإِسْلَامِ يَا ذَا الْهَمَّةِ : أَرْزِلْ عَنِ الْإِسْلَامِ هَذِهِ الْقَمَّةَ .  
وَاحْلُلْ بِعَبْدِ اللَّهِ سَيْفَ النِّقْمَةِ : فِإِنَّهُ حَاجُّ هَذِهِ الْأَمَّةِ .

وَارْدَعُهُ زُدَّعَ كُلِّ مُفْسِدٍ [مطبوعہ علمی الکبیر ۱۹۶۱ء]

ان اشعار کا سلطان کے دل میں بڑا اثر رہا، مجبوراً علامہ قزوینی کو شام بھیج دیا؛ چنانچہ وہ دمشق واپس آ گئے، اور سلطان کو ان سے خوب محبت تھی، انہیں دمشق کا قاضی القضاۃ بنایا؛ جیسے کہ پہلے قاضی القضاۃ رہ چکے تھے، کچھ ہی زمانہ گزرا تھا کہ انہیں فالج کا اثر لاحق ہوا، اور نصف جمادی الاولیٰ ۷۳۹ھ کو انتقال ہو گیا۔ اور مقبرہ صوفیہ دمشق میں مدفون ہوئے۔

●- آپ کے اخلاق و کردار: ابن حجر عسقلانی اپنی کتاب الدرر الکملہ ۱۰۷۴ھ پر لکھتے ہیں:

”لَمْ يُوجَدْ لَأَحَدٍ مِنَ الْقُضَاةِ، مَنْزِلَةٌ عِنْدَ سُلْطَانِ تَرْكِي، نَظِيرَ مَنْزِلَةِ جَلَالِ الدِّينِ، وَكَانَ يَحْتَمِلُ مَا يُنْقَلُ إِلَيْهِ مِنْ سَبَرٍ أَوْ لَادَةٍ؛ حَتَّى كَانَ يَقُولُ لَوَالِي الْمَدِينَةِ : إِعْتَقِلْهُ ثُمَّ يَرْسِلْهُ إِلَيْهِ يَقُولُ : لَا تَفْعَلْ۔“

اور صلاح الدین الصفدی اپنی کتاب ”أعيان العصر و أعيان العصر“ ۱۹۶۱ء میں لکھتے ہیں:

”كَانَ قَاضِي الْقَضَاةِ: جَلَالُ الدِّينِ شَرِيفُ الْخِلَالِ، مَنِيفُ الْحِلَالِ، وَارِفُ الظَّلَالِ، صَارِفُ الْمَلَالِ، طَوْدَ جِلْمٍ وَ بَحْرَ عِلْمٍ؛ يَتَمَوَّجُ فِضَائِلَ، وَ يَتَبَرَّجُ بَرَاهِينَ وَ دَلَائِلَ بِذَهْنٍ يَتَوَقَّدُ، وَ يَدُورُ عَلَى قُطْبِ الصُّوَابِ كَالْفَرْقَدِ، (وَ قَالَ أَيْضًا) كَانَ فَصِيحًا بَلِيغًا فِي وَقْتِ الْبَحْثِ وَالْجَدَلِ، مُنْطَقِيًّا إِلَّا إِذَا عَلَى صَهْوَةِ الْمَنْبَرِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ ذَلِكَ لَغْلَبَةِ الْحَيَاءِ۔“

زہبی اپنی کتاب ”ملوك النعم في اعمار من ذهب“ ۱۲۳۶ھ میں فرماتے ہیں:

”أَفْتَى وَ دَرَسَ، وَ نَظَرَ، وَ تَخَرَّجَ بِهِ الْأَصْحَابُ، وَ كَانَ مَلِيحَ الشَّكْلِ فَصِيحًا، حَسَنَ

الأخلاق، غَزِيرَ الْعِلْمِ۔“

تقی الدین المقریزی اپنی کتاب ”تقی الکبیر“ ۷۲۱ھ میں فرماتے ہیں:

الخطيبُ القزويني: هو ثالثٌ من اجتمعت له الخطابة والقضاء بدمشق: و هم عماد الدين

عبد الكريم بن عبدا لصمد الحرستاني، و: بدر الدين محمد بن جماعة مو: الجلال القزويني۔“

الحاصل قاضی جلال الدین صاحب علوم و فنون، اور جامع معقول و منقول تھے، بڑے شیریں بیان، اور فصیح و

بلغ آری تھے، خصائل حمیدہ، اور محاسن جمیلہ سے متصف تھے۔

آپ کی تالیفات: (۱) تلخیص المفتاح (۲) اس کی شرح الايضاح فی علوم البلاغة، علم معانی و بیان کی متداول و مشہور کتب میں سے ہیں، (۳) الشہر المرجانی من شعر الأرحانی، شاید قاضی الارجانی کے کلام کا انتخاب تھا

بظاہر اب یہ نایاب ہے۔

### ✽ - ابو یعقوب یوسف السکا کی کا تعارف - ✽

سراج الدین ابو یعقوب یوسف بن ابی بکر بن محمد الخوارزمی ماوراء النہر میں ۵۵۵ھ میں پیدا ہوئے، وہ اصل میں صنعت کار تھے، اور ٹھپوں پر نقش کاری کے فن میں بہت ماہر تھے، اور اسی وجہ سے انہیں السکا کی کا لقب ملا، وہ پرتچ نالے بھی بناتے تھے، ایک روز انہوں نے ایک دوات دان بنائی جس کے ساتھ ایک تالا بھی تھا، اس کا وزن ایک قیراط سے زیادہ نہ تھا، سکا کی نے اسے حاکم شہر کی خدمت میں۔ (اس کا نام سوارخ نگار نے نہیں لیا)۔ بطور تحفہ پیش کیا، جس کا انہیں مناسب انعام ملا؛ لیکن اس کے فوراً بعد ایک دوسرے آدمی نے شرف حضوری حاصل کی، جس کی بہت قدر و منزلت ہوئی، السکا کی کو اس پر حیرت ہوئی، دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ وہ آدمی صاحب علم تھا، یہ جان کر کہ علم و فضل کی قدر و منزلت صنعت کاری کی بہ نسبت زیادہ ہے، انہوں نے عالم بننے کا تہیہ کر لیا؛ تحصیل علم کی ادلیں مساعی ناکام ہوئیں، اور اس ناکامی کی وجہ سے انہوں نے ہمت ہار دی؛ مگر جب انہوں نے دیکھا کہ پانی کے قطروں کے مسلسل ٹپکنے سے چٹان میں سوارخ ہو جاتا ہے؛ تو میری کوشش کیوں رنگ نہیں لائیگی؛ چنانچہ انہوں نے از سر نو مطالعہ شروع کر دیا، اس کے علاوہ کوئی اور ان کی سوارخ نہیں مٹی، نہ ان کے استاذوں، اور نہ ان کے شاگردوں کے نام معلوم ہیں، اس کی وجہ شاید ان کی زندگی کے اخیر میں ان کے ملک پر حملہ ہو جس کی وجہ سے سارا مواد ضائع ہو گیا ہو۔

علامہ سکا کی یہ حنفی تھے، فقہ میں ان کے استاذ سدید الخیاتی اور محمود بن سعید بن محمود الحارثی کا ذکر کیا گیا ہے، اور مختار بن محمود الزاہدی ان کے شاگرد تھے، جنہوں نے فقہ حنفی پر کتاب ”الکلیہ“ لکھی ہے، السکا کی (۶۲۶ھ) ۱۲۹۹ء میں فرغانہ کے شہر ”المالغ“۔ (جغرافیہ میں اسے المالق سے یاد کیا جاتا ہے)۔ کے نزدیک قریہ ”الکندی“ میں وفات پائی، بڑک ہونے کی وجہ سے ان کی طرف ترکی کے چند اشعار منسوب کیے جاتے ہیں، لیکن ان کی شہرت کی وجہ ان کی عربی تصنیف مفتاح العلوم ہے، جو بلاغت پر اس عہد کی جامع ترین کتاب ہے اتنی اہمیت کے باوجود اس کتاب کے نسخے نایاب ہیں۔

✽ - مفتاح العلوم کا تعارف: مفتاح العلوم یہ بلاغت کی جامع ترین کتاب ہے؛ مگر اس کے نسخے پہلے نایاب تھے، وجہ اس کی یہ ہے کہ تلخیص المفتاح علامہ قزوینی کی وہ مفتاح العلوم کی تیسری فصل کی شرح، اور تلخیص ہے۔ اسی وجہ سے مفتاح العلوم کو شروع ہی سے نظر انداز کر دیا گیا تھا، متعدد شارحین کی توجہ اب اس کی تلخیص پر ہو گئی ہے، دوسری وجہ مفتاح العلوم کی زبان بلاشبہ مشکل ہے جو بعض اوقات ایسے طویل فقروں کی وجہ سے۔ جو عربی میں کم متعارف ہیں

بالکل مبہم ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ مشہور و معروف محقق نصیر الدین الطوسی یہ علاحدہ سکا کی کے ہم عصر ہیں، ان کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یونانی کتب فلسفہ کے ترجموں کا بھی مطالعہ کیا ہوگا؛ اسی وجہ سے وہ اکثر رمانی کا حوالہ دیتے ہیں، اور خود صرف میں فلسفیانہ نظریات سے کام لیتے ہیں۔ خوش قسمتی سے مفتاح العلوم دوبار قاہرہ میں (۱۳۱۷ھ/۱۳۱۸ھ) میں طبع ہو چکی ہے، اور اب مطالعہ کرنے والے حضرات کے لیے دست یاب ہے، یہ اعراب و تشکیل کے بغیر چھپی ہے، جس کے باعث مطالعہ میں کچھ وقت محسوس ہوتی ہے۔

صاحب مفتاح العلوم نے اس کتاب میں علم صرف، علم نحو، علم معانی، علم بیان پر سیر حاصل بحث کی ہے، اور آخر میں علم عروض و قوافی کی بحث بھی کی ہے، اور پہلے علم مخارج پر ایک فصل ہے، جس میں عربی حروف کے صحیح مخرج، اور صوت کو نظری اعتبار سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے، علم بلاغت والے حصہ میں انہوں نے علم بدیع کے موضوع پر بھی کچھ فصلیں شامل کر دی ہیں؛ اگرچہ انہوں نے مضامین کی تقسیم میں علمی انداز اختیار کرنے کی کوشش کی ہے؛ لیکن عنوانات اور تعداد میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے، کتاب کی ضخامت اور ناقص ترتیب کے باعث اس کی تدریسی افادیت بہت کم ہو گئی ہے، اسی وجہ سے اسکے مطاب و مباحث سے استفادہ کے لیے علماء و فضلاء نے اس کے اختصارات، اور شروح پر بڑی توجہ کی ہے، ان میں اہم، اور مشہور تلخیص المفتاح، اور اس کی شروحات ”الایضاح“ و ”مختصر المختار“ کو آج تک بڑی مقبولیت حاصل ہے، مذکورہ بالا شروح کے علاوہ ایک اور شرح محمود بن مسعود الشیرازی (م: ۷۲۶ھ) کی تصنیف ہے، جو محض حصہ سوم سے متعلق ہے، تفصیل کے لیے کشف الظنون دیکھئے۔

مفتاح العلوم تقریباً بڑی سائز کے چھ سو صفحات کی کتاب ہے، جو دار الکتب العلمیہ بیروت (۱۹۸۳) میں چھپی تھی، ۱۶۰۹ صفحات علم صرف و علم نحو کی فصلوں پر مشتمل ہیں، اور بقیہ حصہ علم معانی و بیان کے ابواب و اقسام پر مشتمل ہے، آخر کا کچھ حصہ علم عروض و علم قافیہ اور علم استدلال کی ابحاث پر مشتمل ہے، بلاغت کا اہم حصہ قوانین میں منقسم ہے اور قوانین فنون میں منقسم ہیں، اور بلاغت والے حصہ کے دو اصول، اور پانچ فصلیں ہیں، اور اس سے آگے تعداد کے بغیر کئی فصلیں ہیں، ان میں ایک فصل مجاز و استعارہ سے متعلق ہے، یہاں پہنچ کر علامہ سکا کی فرماتے ہیں: کہ کتاب ختم کر دینی چاہئے؛ مگر چوں کہ جو کچھ اس کے بعد مذکور ہے حقیقۃً فن بلاغت سے متعلق ہے، اس لیے اس کے بعد استدلال و استخراج پر ایک طویل بحث کا اضافہ کرتے ہیں، فن شاعری پر ایک طویل بیان لکھنے کے ساتھ ساتھ اوزان وغیرہ کی عام تفصیلات بھی دی ہیں۔

● تلخیص المفتاح کا تعارف: یہ درحقیقت مفتاح العلوم کے تیسرے حصے کی تلخیص اور شرح ہے، مفتاح العلوم کے اس حصہ میں کچھ زائد چیزیں طویل الہجث تھیں، جن کا بلاغت سے کوئی تعلق نہ تھا، خصوصاً: علم استدلال، و عروض و قافیہ کی



بحیث، جس کی وجہ سے قزوینی صاحب کو اس کی تلخیص کرنی پڑی، اگر یہ تلخیص المفتاح میدان بلاغت میں نہ آتی؛ تو علامہ سکا کی کتاب کے علوم بلاغت بھی اس کی ضخامت، اور لمبی غیر معروف، مانوس عبارتوں، اور غیر مرتب فصلوں میں چھپے رہتے، خوش قسمتی کی بات ہے کہ خطیب قزوینی نے اس کی تلخیص کی، جس کی وجہ سے بعد میں فن بلاغت کا ایک بڑا ذخیرہ امت مسلمہ کے سامنے آیا، اور ان کے ذریعہ اسلام کی علمی، اور ادبی میراث محفوظ ہو گئی، جو بہت ادوار سے گزر کر بڑے بڑے عالم باللغہ کی کتابوں کی زینت بنی ہوئی تھی، جیسا کہ یہی بات صاحب شرح الواحدی لدیوان المتنبی الدکتور یاسین الایوبی، تلخیص المفتاح کے ایک نسخہ کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں:

”لولا إقدام خطيب دمشق والقاهرة، وقاضى قضائهما: جلال الدين القزويني؛ على تلخيصه، وكشف محبوبه من كنوز الدرر البلاغى، ما جعله أهمّ مراحل التحول والاستقرار للنظرية البلاغية التي بدأت يحوطها الأولى مع أواخر كتاب بنى اميه، ثم تطوّرت وتوطّدت شيئاً شيئاً حتى زمان السكاكي والقزويني، مروراً بعصر الجاحظ، ومحطات أخرى لابن المعتز، قدامة بن جعفر، و الأمدى، والقاضى الجرجاني، والباقلاني، وابن سنان الخفاجي، وابن رشيق، ثم محطة عبد القاهر الجرجاني، فالزمخشري، فابن الاثير، فالسكاكي.....“

الحاصل تلخیص المفتاح فصاحت و بلاغت کے ارتقاء کے چوتھے دور کی کتاب ہے، جس میں بلاغت کی تین مختلف شاخیں ممتاز ہونا شروع ہو گئی، جس کو سب سے پہلے علامہ سکا کی نے پیش کی تھی، پھر متاخرین نے اس تعین کو پایہ تکمیل تک پہنچایا، ان علماء میں سب سے ممتاز ہمارے مصنف علامہ قزوینی کا کردار ہے۔ اسی وجہ سے تلخیص المفتاح بلاغت کی ایک معیاری کتاب سمجھی گئی، اور یہ بیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک دنیا کے تمام تر اسلامی و عربی مدارس میں اس کی کتاب تصور ہوتی رہی؛ چنانچہ اس علم پر قلم اٹھانے والے علماء نے اپنی تمام تر توجہ قرناً بعد قرن تلخیص کی ایضاح، شرح، و حواشی اور اختصار تالیف کرنے پر لگا دی؛ جس کے نتیجے میں بہت ساری کتب لکھی گئیں جس کا تذکرہ ہم نے فصاحت کے ادوار کے تحت کیا ہے۔ تلخیص المفتاح میں بلاغت و فصاحت کی آخری تعریف، اور تمیز، اور ان کا اپنا اپنا دائرہ عمل، اور باہمی تعلق بیان کیا گیا ہے، تلخیص المفتاح کے متعلقات کی فہرست حسب ذیل ہے:

### شروح التلخیص فی العربیة

☆ ۱- الإيضاح فی المعانی و البیان؛ للإمام القزويني. شرح فيه نُكْتُ التلخیص، و غوامضه و وشاها بالأمثلة والشواهد۔

☆ ۲- شرح الخليلي؛ لمحمد بن مظفر، المتوفى ۷۴۵، إسمه: مفتاح تلخیص المفتاح۔

- ☆ ٣- شرح الزوزنى؛ لشمس الدين محمد بن عثمان بن محمد، المتوفى سنة ٧٩٢ هـ.
- ☆ ٤- شرح التفتازانى؛ لسعد الدين مسعود بن عمر، المتوفى سنة ٧٩٢ هـ، إسمه: المطول هذا شرح عظيم ممزوج.
- ☆ ٥- شرح ثانى؛ لتفتازانى، إسمه: المختصر المعانى، اختصر فيه أشياء و زاد فيه أشياء، هما أشهر شروحه، وأكثرها تداولاً؛ لما فيها من حُسن السبك و لطف التعبير.
- ☆ ٦- شرح السبكي؛ ليهاء الدين أحمد بن على بن عبد السكافى، المتوفى ٧٧٣ هـ، إسمه: عروس الأفراح.
- ☆ ٧- شرح القونوى الحنفى؛ لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن إلياس، المتوفى ٧٨٨ هـ، إسمه: التلخيص.
- ☆ ٨- شرح القيصرى لمحمد بن أحمد بن بن المونق سنة ٧٦١ هـ.
- ☆ ٩- شرح ابن عرب شاه الإسفرانى؛ لمحقق عصام الدين إبراهيم، المتوفى سنة ٩٤٥ هـ، إسمه: الأطول، شرح ممزوج.
- ☆ ١٠- شرح التبريزى؛ لمحمد بن محمد بن محمد، إسمه: نفائس التنصيص.
- ❁- (حواشى الشرح المطول للتفتازانى)-❁
- ☆ ١- حاشية الشريف الحرجانى؛ لـ على بن محمد، المتوفى سنة ٨١٦ هـ. هذه الحاشية مشتملة على تحقیقات لطيفة ترتاح لها الأذهان.
- ☆ ٢- حاشية المولى محمد بن فرامرز الشهير بملاً خسرؤ، الم؛ توفى سنة ٨٨٥ هـ و أجاب فيها عن لأعراضات، كتبها على المطول للتفتازانى؛
- ☆ ٣- حاشية أبى السمر قندى؛ لـ أبو القاسم الليثى وفات ٨٨٨ هـ؛ هي مقبولة فى غاية الدقة والتحقيق.
- ☆ ٤- حاشية المحقق الشيرازى؛ ميرزا جان حبيب الله، لمتوفى سنة ٩٩٤ هـ مفيدة تامة.
- ☆ ٥- حاشية المولى القريمى؛ أحمد بن عبد الله، المتوفى بعد سنة ٨٦٢ هـ، سماها المَعُول فى شرح المَطُول.
- ☆ ٦- حاشية الشاهرودى السطامى؛ الشيخ علاء الدين على بن محمد؛ الشهير بمُصَنَّفك.
- ☆ ٧- حاشية مولانا أحمد الطالشى؛ ولم نهتد إلى نسبه، ووفاته.
- ☆ ٨- حاشية الخطابى مولانا نظام الدين عثمان، المتوفى ٩٠١ هـ.
- ☆ ٩- حاشية المولى القاضى السامسونى؛ حسن بن عبد الصمد، المتوفى ٨٩١ هـ.

☆-۱۰: حاشیہ الیزدی؛ عبد اللہ بن شہاب الدین؛ وفات ۱۰۱۵ھ حاشیہ مقبولہ مفیدہ۔

☆-۱۱: حاشیہ الشیخ محمود الحسن الدیوبندی الشہیر بشیخ الہند۔

﴿شروح التلخیص فی الأردیہ﴾

☆-۱: تلخیص الفتاح لمولانا محمد اصغر قاسمی

☆-۲: مصباح الفتاح

☆-۳: تائید الفتاح

☆-۴: تسہیل الفتاح (اور بھی ہو سکتی ہے، مگر دیوبند کے کتب خانوں میں اتنی دست یاب ہیں)۔

﴿بسم اللہ الرحمن الرحیم﴾

عبارت: الحمد لله على ما أنعم، وعلم من البيان ما لم نعلم، والاصوة على سيدنا محمد، خير من نطق بالصواب وأفضل من أوتى الحكمة وقصلي الخطاب، وعلى آله الأطهار، وصحابته الأخيار.

ترجمہ: تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، اس کے انعام پر، اور قوت بیان سکھانے پر، جو ہم نہیں جانتے تھے، اور صلاۃ و سلام نازل ہو ہمارے نبی محمد عربی ﷺ پر، جو درستی کلام میں سب سے بہتر اور جن کو حکمت دی گئی ہے، ان میں افضل ہیں۔ اور آپ کی مطہر آل پر اور آپ کے بہترین صحابہ پر۔

تشریح: علامہ قزوینی کا بسملہ کے بعد حمد باری سے کتاب کو شروع کرنا اس مشہور علت کی وجہ سے ہے جو ہر کتاب کے شروع میں ہم سنتے ہیں، اور ان کی مذکورہ عبارت میں چند قواعد بلاغیہ ہیں، جیسے: مفعول بہ کا ذکر نہ کرنا، اور خاص بعد الایہام وغیرہ وغیرہ؛ مگر چونکہ طالب علم بلاغت کی اصطلاحات سے واقف نہیں ہے، اس لئے اسے ذکر کرنا مناسب نہیں ہے، اس لئے ہم یہاں لف سے کام لیتے ہیں، البتہ اختصار کرنا ضروری ہے کہ اللہ کی ساری نعمتوں کا احاطہ کرنا دشوار تھا اس لئے مصنف نے اسے مطلق بیان کیا ہے، کسی مخصوص نعمت سے مقید نہیں فرمایا، صرف قوت گوئی کو صراحتاً اس لئے ذکر کیا کہ اس کا تعلق ہمارے فن سے ہے، ”البيان“ سے مراد ”النطق“ یا ”الکلام“ الفصح العربی العمافی الضمیر ہے۔ اور ”من نطق“ سے مراد انبیاء کرام ہیں، اور جب آپ سارے انبیاء سے افضل ہیں؛ تو ساری انسانیت سے بدرجہ کوئی افضل ہوں گے، اور ”الحکمة“ سے مراد شرائع و احکام اور ہر وہ چیز جو فطرت کے موافق ہو۔ ”قصلي الخطاب“ کی مصداق ذو چیزیں ہیں، ۱- واضح خطاب جسے ہر انسان سمجھ سکے، ۲- حق و باطل کے درمیان فیصلہ کن خطاب، ”آلہ“ کا استعمال شریف اور بڑے لوگوں کے لئے ہوتا ہے؛ چاہے دنیوی اعتبار سے ہوں، جیسے: آل فرعون۔ اور آل کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کے لئے ہوتا ہے، آل کی مراد میں

بہت سارے اقوال ہیں۔ حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں وہ لوگ جن پر صدقہ حرام ہے، روافض فرماتے ہیں فاطمہ، علی، حسنین مراد ہیں، بعض محقق اور اہل سنت کا کہنا ہے کہ ازواج مطہرات مراد ہیں۔

عبارت: نوأما بعد اقلماً كان علمُ البلاغة ونوابغها من أجل العلوم قدراً، وأدقها سرّاً، إذ به تُعرف دقائق العربية وأسرارها، وتكشف عن وجوه الإعجاز في نظم استارها، وكان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذي صنّفه الفاضل العلامة أبو يعقوب السكاكي أعظم ما صنّف من الكتب المشهورة نفعاً؛ لكونه أحسنها ترتيباً، وأتمها تحريراً، وأكثرها للأصول جمعاً؛ ولكن كان غير مصون عن الحشو والتطويل والتقصير، قابلاً للاختصار، مفتقراً للإيضاح، والتجريد، ألفت مختصراً يتضمن ما فيه من القواعد، ويشتمل على ما يحتاج إليه من الأمثلة والشواهد. ولم آل جهداً في تحقيقه وتهذيبه، ورتبته ترتيباً أقرب تساوياً من ترتيبه، ولم أباغ في اختصار لفظه تقريباً لتعاطيه، وطلباً لتسهيل فهمه على طالبه، أضفت إلى ذلك فوائد، عثرت في كتب القوم عليها، وزوائد لم أظفر في كلام أحد بالتصريح بها، ولا الإشارة إليها، ومسمّية تلخيص المفتاح، وأنا أسأل الله تعالى من فضله أن ينفع به، كما نفع بأصله، إنه ولي ذلك، وهي حسبي ونعم الوكيل.

ترجمہ: اما بعد! پس جب کہ علم بلاغت اور اس کے توابع درجات علوم میں اجل علوم ہیں، اور نکات میں سب سے زیادہ دقیق ہیں؛ اس لئے کہ ان ہی علوم ہی کے ذریعہ عربی زبان کی باریکیاں اور نکات معلوم کئے جاسکتے ہیں، اور نظم قرآن میں اعجازی اسباب اور اس کی پوشیدہ صنائع کو کھولا جاتا ہے، اور چوں کہ ابو یعقوب یوسف سکاکی کی تصنیف کردہ مفتاح العلوم کا تیسرا حصہ علم بلاغت کی ساری مشہور کتب سے نفع میں کامل اور تحریر قواعد میں جامع و محکم تھا؛ لیکن وہ حشو و تطویل و تقصیر سے محفوظ نہیں تھا، اختصار کے قابل اور ایضاح و تجرید کا ضرورت مند تھا، تو میں نے ایک مختصر حصہ لکھا جو سکاکی کے بیان کردہ قواعد پر مشتمل ہے اور جس میں ضروری مثالیں و شواہد شامل ہیں، میں نے اس کی تہذیب و تحقیق میں خوب محنت کی ہے، اور اسے اس ترتیب پر مرتب کیا ہے جو سکاکی کی ترتیب کے مقابلہ میں استفادہ میں سہل ہے اور سکاکی کی عبارت کو اتنا مختصر نہیں کیا، ایک دوسرے کو قریب کرنے کیلئے، اس کے طلبہ پر اس کی تسہیل فہم کی امید رکھتے ہوئے، اور میں نے اس میں چند فوائد ملائے ہیں، جس کی نشاندہی بعض لوگوں کی کتابوں سے ہوئی اور چند زوائد چیزوں کو بھی شامل کیا جن کے متعلق نہ صراحتاً اور نہ اشارۃً کسی کے کلام میں مجھے کامیابی ملی، اور میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا، اللہ سے اس کے فضل کا طالب ہوں کہ وہ اس کتاب کے ذریعہ نفع دے، جیسا کہ اس کی اصل (مفتاح العلوم) سے نفع دیا، وہی نفع کا مالک ہے، اور وہی مجھے کافی ہے اور بہترین وکیل ہے۔

تشریح: ”البلاغۃ“ سے مراد علم معانی اور بیان ہے، تو لہذا اس سے مراد علم بدیع ہے، مصنف اس کتاب میں تین علوم ذکر کریں گے، ان میں سے علم معانی و بدیع بلاغت کے لئے لازم ہے، بغیر اس کے بلاغت کا وجود نہیں ہو سکتا، ہم بدیع کے بغیر بلاغت کا وجود ہو سکتا ہے، اس لئے اسے توابع سے تعبیر کیا، بدیع سے کلام میں صرف عارضی حسن و زینت پیدا ہوتی ہے۔ علامہ سکا کی نے اس عبارت میں تین مضمون بیان فرمائے ہیں: ۱۔ فن فصاحت و بلاغت کی فضیلت، ۲۔ مفتاح العلوم کا تعارف، ۳۔ تلخیص المفتاح لکھنے کی وجہ۔ مذکورہ تینوں مضامین ہم نے مفصل مقدمہ العلم میں شامل کر دئے ہیں، اور ان مضامین کو مقدمہ العلم میں شامل کرنے کی وجہ بھی یہی عبارت ہے؛ کیوں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تلخیص المفتاح پڑھنے والے طالب علم کو ان تینوں مضامین کا علم ہونا چاہیے، یہاں دوبارہ اسے ذکر کرنا اطناب ہوگا، اس لئے ہم ترک کئے دیتے ہیں؛ البتہ دو باتیں ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں: ۱۔ الکتب المشہورہ: سے مراد: عبدالقادر جرجانی کی دلائل الإعجاز، اور أسرار البلاغة اور ابن رشيق القيروانی (۳۶۳ھ/۱۰۷۰ء) کی العمدۃ فی صناعة الشعر و نقدہ اور ابن سنان الخفاجی الحلی (۳۶۶ھ/۱۰۷۳ء) کی سر الفصاحة، اور ضیاء الدین ابن الاثیر جو صلاح الدین ایوبی کا وزیر اور مشہور رسائل نویس تھا (۵۹۶ھ/۱۱۹۹م) کی کتاب المثل السائر فی الأدب و الشعراء: یہ مذکورہ کتب فصاحت و بلاغت کے تیسرے دور ”فن تنقید کا تاریخی جائزہ کا دور“ میں قابل ذکر تھیں، اس لئے یہی مراد ہو سکتی ہیں، جیسا کہ بغیۃ الوعاة میں اشارہ ملتا ہے۔ ۲۔ دوسری بات: عبارت میں ”قابلاً للاختصار“ سے اشارہ تلخیص المفتاح اور ”مفتقراً للإيضاح“ سے اشارہ مصنف کی تصنیف شدہ تلخیص کی شرح: الإيضاح فی العلوم البلاغۃ کی طرف ہے۔

حشو و تطویل اور اخلال کسے کہتے ہیں؟ ما حصل اس کا یہ ہے کہ معنی مراد کو ادا کرنے کے لئے کلام میں جن کلمات کا استعمال کیا جاتا ہے: وہ یا تو معانی کے مطابق ہونگے، یا زیادہ ہونگے، یا کم ہونگے، اگر مطابق ہیں؛ تو مساوات، اگر زیادہ ہیں، اور زیادتی بافائدہ ہوگی، یا بے فائدہ، اگر بافائدہ ہے؛ تو اطناب، اگر زیادتی بے فائدہ اور متعین ہو؛ تو حشو، اور غیر متعین ہے؛ تو تطویل، اور اگر کلمات کم ہیں؛ اور کمی تحمل بالمعنی نہیں ہے؛ تو ایجاز، اگر کمی تحمل بالمعنی ہے؛ تو خلل۔ اس طرح معنی مراد کو ادا کرنے کے لئے جو کلمات استعمال کئے جاتے ہیں، اس کی چھ قسمیں ہیں: ایجاز، اطناب، مساوات، اخلال، تطویل، حشو۔ پہلی تین مقبول ہیں، اور دوسری تین غیر مقبول ہے۔

عبارت: مَقْدَمَةُ: الفصاحة یُوصَفُ بها الممرّد، و الکلام، و المتکلم و البلاغۃ یُوصَفُ بها الآخران فقط۔ ترجمہ: یہ مقدمہ ہے، فصاحت سے مفرد، و کلام، اور متکلم موصوف ہوتے ہیں۔ اور بلاغت سے صرف آخری دو (کلام

و متکلم (موصوف ہوتے ہیں۔

تشریح: مقدمہ یہ نکرہ ہے، اس کا مبتداء محذوف ہے۔ مقدمہ سے مراد ”مقدمۃ الکتاب“ ہے، اس مقدمہ میں فصاحت و بلاغت کے مفہوم کو بتلانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہم نے مقدمہ میں یہ بات ذکر کر دی ہے کہ فصاحت و بلاغت پر کشش، پر تاکید، پر معنی کلام کا جزء لا ینفک ہے، فصاحت و بلاغت نہ الفاظ کا نام ہے اور نہ معانی کا؛ بل کہ الفاظ و معانی کی صحیح تالیف، اور ان کی حسن ترتیب کا ایک لازمی اثر ہے، جس کا ادراک تو کیا جاسکتا ہے؛ مگر اسے کھولا نہیں جاسکتا، جیسے: ملاحظہ اس کا ادراک تو ممکن ہے؛ مگر اس کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جاتا۔ اور فصاحت و بلاغت کا ادراک ذوق سلیم سے ہوتا ہے؛ لہذا جو حضرات عربی زبان میں ذوق رکھتے ہیں وہ تو اپنے خدا دار صلاحیت سے اسے جان لیگے، مگر جو حضرات ذوق سے خالی ہے، وہ کیا کریں گے؟ ان کے لئے علامہ قزوینی نے سب سے پہلے فصاحت و بلاغت کی آخری تعریف اور واضح طور پر تمیز، اور ان کا اپنا اپنا دائرہ عمل، اور ہا ہی تعلق کو بیان کیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ فصاحت یہ ایک ایسی معنوی شے ہے جو کلمہ، کلام، اور متکلم تینوں کی صفت بن سکتی ہے اور بلاغت یہ ایک ایسی معنوی شے ہے جو صرف کلام و متکلم کی صفت بن سکتی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ فصاحت کی تین اقسام ہوتی ہیں: ۱۔ فصاحت فی الکلمہ، ۲۔ فصاحت فی الکلام، ۳۔ فصاحت فی المتکلم، اور بلاغت کی دو قسمیں ہوتی ہیں: ۱۔ بلاغت فی الکلام، ۲۔ بلاغت فی المتکلم۔ علامہ قزوینی ہر ایک کی مع مثال تشریح کر رہے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں !!!

عبارت: الفصاحة فی المفرد: مخلوصہ من تنافر الآخرف، والغرایہ، ومخالفة القیاس۔

تشریح: فصاحت کو بلاغت سے پہلے ذکر کرنے کی وجہ: بلاغت کی تعریف فصاحت کی تعریف پر موقوف ہے، اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے، اس لئے اسے مقدم فرمایا۔ اور فصاحت کی اقسام میں سے مفرد کو اس لئے مقدم کیا کہ وہ مابقیہ کے لئے موقوف علیہ ہے۔

● فصاحت فی الکلمہ: وہ مفرد جس میں تنافر حروف، غرابت، مخالفت قیاس لغوی نہ ہو۔ مفرد کی تین حالتیں ہیں: اس کے حروف، اس کا صیغہ، اور اس کا معنی پر دلالت کرنا۔ اگر حروف میں کوئی عیب ہے؛ تو اسے تنافر حروف، اور اگر صیغہ میں کوئی عیب ہے؛ تو غرابت، اور اگر دلالت میں کوئی عیب ہے؛ تو مخالفت قیاس لغوی کہتے ہیں۔

● قیاس لغوی: قیاس لغوی سے مراد قیاس صرفی ہے: یعنی جس میں کلمات لغویہ کا نتیجہ ہو، مثلاً: صرفیوں نے یہ اصول بتایا ہے کہ: جب بھی ”یا“ اور ”واو“ متحرک ہوں، اور اس کا ماقبل مفتوح ہو؛ تو اس ”یا“ اور ”واو“ کو ”الف“ سے بدل دیا جائیگا، قیاس لغوی سے مراد: اگر ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ کسی وصف کی وجہ سے لاحق کرنا، جیسے: نبیہ تترکوسکران وصف کی وجہ سے حرام ہونے میں غمر کے ساتھ جمع کیا گیا ہے، تو وہ یہاں مراد نہیں ہے؛ بلکہ قیاس صرفی مراد ہے۔ اور

مصنف نے قیاس صرفی کو قیاس لغوی سے اس لئے یاد کیا؛ تاکہ اس بات کی طرف اشارہ کیا جائے کہ قیاس صرفی کا منشاء کلمات لغت کا تتبع، اور تجسس ہے، اور ایہ اشارہ لغوی سے ہی ہو سکتا ہے۔

تافیر حروف: کسی کلمہ میں چند حروف کا اس طرح ساتھ میں جمع ہونا کہ اس کا تلفظ زبان پر دشوار ہو اور سلاست فوت ہو جاتی ہو، جیسے اس کی مثال امری القیس کا شعر:

غدا ثرةٌ مُستَشْرَواتٌ إلى العُلَى بِتَضِلُّ العِصَاصُ في مُثْنَى وَمُرْسَلٍ دليلاً (۱۶)

ل: غدا ثرة غدا کی جمع ہے، لکے ہوئے بال، گیسو۔ مُستَشْرَوات: زاء کے فتح کے ساتھ مرفوعات کے معنی میں، یا زاء کے کسرہ کے ساتھ مرفوعات کے معنی میں۔ العُلَى: علیا کی جمع۔ تَضِلُّ: غائب ہونا۔ العِصَاصُ: عقیصہ کی جمع ہے، دھاگے سے بندھے ہوئے بال۔ مُثْنَى: بٹے ہوئے بال۔ مُرْسَلٍ: بغیر بٹے ہوئے بال۔

ت: محبوب کے بال کمر اور بلند یوں پر لکے ہوئے ہیں، دھاگے سے بندھے ہوئے بال ٹٹی و مرسل میں چھپ جاتے ہیں۔  
محل استہاد: یہ کلمہ مُستَشْرَوات: ش، اور ”ز“ کے ایک ساتھ جمع ہو جانے کی وجہ سے زبان پر اداء کرنا دشوار ہے بلکہ ایہ کلمہ تافیر حروف پر مشتمل ہوا اسی طرح اور بہت سے مفردات ہیں، مثلاً: ال جمع، بعاك، وغیرہ۔

تافیر کی تفسیر: اس میں لوگوں کے مختلف اقوال ہیں: علامہ تفتازانی نے علامہ ابن الاثیر کے حوالہ سے مختصر المعانی میں ضابطہ بیان کیا ہے: (ذوق سلیم جس کلمہ کے تلفظ کو ثقل اور دشوار قرار دے وہ متاثر ہوگا؛ خواہ یہ ثقل قریب الخارج حروف کے جمع ہونے کی وجہ سے ہو، یا اور کوئی وجہ مُستَشْرَوات: میں ثقل کی وجہ ”ش“۔ جس میں ہمس، و ر خاوت ہے۔ اور ”تاء“۔ جس میں ہمس، و شدت ہے۔ اور ”زاء“۔ جس میں جہر ہے۔ ان مختلف صفات والے حروف کا ایک ساتھ جمع ہونا ہے، جس سے ثقل پیدا ہوتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں! مگر علامہ تفتازانی مُستَشْرَوات میں ثقل کی مذکورہ وجہ کو کل نظر کہتے ہیں، جس کی تفصیل کے لئے مختصر المعانی دیکھئے!

غرابیت: کلمہ اپنے معنی پر ظاہر الدلالة نہ ہو، یا مانوس الاستعمال نہ ہو۔ غیر ظاہر الدلالة: یعنی اس لفظ سے معنی کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہو؛ بل کہ معنی معلوم کرنے کے لئے لغات کی کتابوں کی مراجعت کرنی پڑتی ہو، جیسے عیسیٰ بن عمر نحوی (وفات: ۱۳۹ھ) جو امام ثقفی سے مشہور ہیں، ان سے مروی ہے کہ وہ گدھے سے گر گئے، تو لوگ ان کے پاس جمع ہو گئے؛ تو انہوں نے کہا: ما لکم تکا کاتم علی تکا کاکم علی ذی الجنة۔ تکا کا کے معنی جمع ہونا، جو ظاہر الدلالة نہیں ہے۔ یہ مثال علامہ قزوینی نے اپنی کتاب ”الإيضاح فی العلوم البلاغة“ میں ذکر کی ہے۔ غیر مانوس الاستعمال: یعنی عرب حضرات اس کلمہ کو اس معنی میں استعمال نہ کرتے ہو، اور اس کے معنی کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت پڑتی ہو، جیسے اس کی مثال عجاج کا شعر:



ومقلةٌ وحاجباً مُزججاً وفاجحاً ومزیناً مُسَرَّجاً. (لرؤیت المعانی فی لسان العرب - ۲۳۶)

ل: مقلة: آنکھ کی پتلی جس میں سفیدی ہو، اور سیاہی ہو، حاجبہ آبرو، مُزججہ: باریک، لمبا، فاجحہ: کوئلہ، مُزینہ: ناک، مُسَرَّجہ: سرنجی کی تلوار، (ت): (محبوبہ نے ظاہر کیا) بڑی آنکھ، لبہ باریک، آبرو، اور کوئلہ جیسے بالوں اور سرنجی کی تلوار کی طرح ناک۔ محل استشہاد: مُسَرَّجہ: یہ کلمہ غیر مانوس الاستعمال ہے، اس کے کیا معنی ہے؟ کسی کو معلوم نہیں ہے؛ اس لئے اس کی تخریج میں اختلاف ہے، بعض نے اسے سرنجی کی منسوب کیا ہے، اور بعض نے اسے ”سراج“: یعنی چراغ کی منسوب کیا ہے۔ اگر سرنجی کی طرف منسوب ہو؛ تو مطلب ہوگا کہ محبوبہ کی ناک سرنجی کی تلوار کی طرح لمبی ہے، اور اگر چراغ کی طرف منسوب ہو؛ تو مطلب ہوگا کہ وہ چراغ کی طرح روشن ہے۔ الغرض یہ کلمہ غیر مانوس الاستعمال ہونے کی وجہ سے غرابت کے دائرہ میں آئیگا۔

● مخالفت قیاس لغوی: کلمہ: واضح کے وضع کے قانون کے خلاف ہو، جیسے اس کی مثال، ابوالنجم کا شعر:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلُّ : الْوَاحِدِ الْقَرْدِ الْقَدِيمِ الْأَوَّلِ . [می عزانۃ الادب - ۳۹۰/۲]

ت: تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جو بلند بالا ہے، یکما، اور یگانہ قدیم اور اول سے ہے۔ اس شعر میں ”الْأَجَلُّ“ کو بغیر ادغام کے پڑھا گیا ہے؛ حالاں کہ واضح نے اسے ادغام کے ساتھ وضع کیا ہے، اور شاعر نے اپنے شعر میں فک ادغام وزن شعری کی وجہ سے کیا ہے؛ لہذا یہ کلمہ مخالفت قیاس کی وجہ سے فصاحت کے خلاف ہوگا۔

عبارت: وقیل: من کراهة السمع، نحو: کَرِیمُ الْجَرِشِيِّ شَرِیفُ النَّسَبِ . وفيه نظر .

تشریح: بعض حضرات نے کلمہ فصیح کے لئے کراہت فی السمع سے بھی خالی ہونا ضروری قرار دیا ہے؛ کراہت فی السمع: یعنی اس کے سننے سے ایک گونہ کراہت معلوم ہوتی ہو، کان اس کلمہ کی سماعت کو پسند نہ کرتے ہوں، جیسے اسکی

مثال مثلی کا شعر: مُبَارَكُ الْأَسْمِ أَغْرُ اللَّقَبِ ÷ کَرِیمُ الْجَرِشِيِّ شَرِیفُ النَّسَبِ . [فی دیوان الحسی - ۲۹۸/۲]

أَغْرُ: گھوڑے کی پیشانی کو کہتے ہیں، مگر مجازاً ہر معروف شی کے لئے استعمال ہونے لگا ہے۔ الْجَرِشِيِّ: نفس۔

ت: مبارک نام والا، مشہور لقب والا، اچھے صفات والا، اور اچھے خاندان والا ہے۔ اس شعر میں ”الْجَرِشِيِّ“ ایسا کلمہ ہے جن کا سننا کانوں کو ناگوار ہوتا ہے، طبیعت اس کے سماعت کے لئے آمادہ نہیں ہوتی ہے۔

وفیه نظر: کا مطلب خطیب قزوینی کو یہ قول پسند نہیں ہے، اس لئے کہ غرابت ہی کراہت فی السمع کا سبب ہے؛ یعنی

جو کلمہ غریب ہوگا ضرور اس کے سننے سے کانوں کو ناگوار ہوگی، لہذا کراہت فی السمع کو مستقل بیان کرنے کی ضرورت

نہیں ہے، اس کا ذکر غرابت کے تحت ہو چکا ہے۔

● فصاحت فی الکلام: خلوصه من ضعف التالیف، وتنافر الکلمات، والتعقید مع فصاحتها۔

کلام فصیح اس کلام کو کہا جاتا ہے جس میں ضعف تالیف، تافر کلمات، اور تعقید نہ ہوں، ساتھ ساتھ کلام کے سارے کلمات فصیح ہو، لہذا مذکورہ سارے اشعار غیر فصیح ہوں گے؛ کیوں کہ ان کے سارے کلمات فصیح نہیں ہیں۔

• **ضعف تالیف:** کلام مشہور نحوی اصل کے خلاف ہو، جیسے اسکی مثال: ضرب غلامہ زید۔ "میں مشہور اصل نحوی:- یعنی ضمیر کو مرجع سے پہلے لفظا ومعنی حکماً نہیں لاسکتے۔ کے خلاف کر کے "غلامہ" میں "ہ" ضمیر کو زید مرجع سے پہلے لایا گیا۔

• **تافر کلمات:** چند کلمات کا کسی کلام میں اس طریقہ پر جمع ہو جانا کہ ان کی ادائیگی زبان پر دشوار ہو، اور سلاست کے ساتھ نہ پڑھ سکیں؛ اگرچہ فی نفسہ وہ تمام کلمات فصیح ہو، جیسے اس کی مثال جاحظ کا نقل کردہ شعر:- صاحب شعر معلوم نہیں ہے اور حرب سے مراد ابوسفیان کے والد حرب بن امیہ ہے، اس شعر کو جنی کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے۔

قَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفِيرٍ ۖ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ. [فی نہایہ الإيجاز - ۱۲۳]

ت: حرب بن امیہ کی قبر خالی ویران جگہ میں ہے، حرب کی قبر کے پاس کوئی قبر نہیں ہے۔ اس شعر کے دوسرے مصرع "قُرْبَ، قَبْرٍ، حَرْبٍ، قَبْرٌ" میں تمام کلمات فصیح ہونے کے باوجود ایک ساتھ جمع ہونے کی وجہ سے زبان پر ثقل معلوم ہوتا ہے اور زبان میں سلاست باقی نہیں رہتی، شاید ہی کوئی قاری اسے دس مرتبہ روانی کے ساتھ پڑھ سکے۔

• **تافر کلمات کی دوسری مثال ابو تمام کا شعر:**

كَرِيمٌ مَتَى أَمَذَحَهُ أَمَذَحُهُ وَالْوَرَى ۖ مَعَى ۚ إِذَا لُئْتُهُ لُئْتُهُ وَخَدِي. [فی دیوانہ - ۱۱۱]

ت: ممدوح ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں؛ تو اس حال میں تعریف کرتا ہوں کہ ایک مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے، اور جب میں اس کی ملامت کرتا ہوں؛ تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں۔ اس شعر میں: أَمَذَحَهُ أَمَذَحُهُ، لُئْتُهُ، لُئْتُهُ ایک ساتھ آنے کی وجہ سے زبان سے اداء کرنا دشوار ہے؛ مگر یہ پہلے والے شعر کے مقابلہ میں کم ثقل ہے۔

نوٹ: اس شعر میں أَمَذَحَهُ أَمَذَحُهُ کی تکرار موجب ثقل ہے؛ ورنہ صرف "ہ" اور "ح" کا اجتماع موجب ثقل نہیں ہے؛ اس لئے کہ قرآن میں "فسحہ" میں "ہ" اور "ح" ایک ساتھ جمع ہیں؛ معلوم ہوا یہ ثقل بالفصاحت نہیں ہے۔ اور اس کی تائید میں مختصر المعانی میں ایک واقعہ مذکور ہے اسے پڑھ لیا جائے۔

• **تعقید:** کلام سے مراد متکلم واضح نہ ہو، یعنی کلام کا کسی خلل کی وجہ سے پیچیدہ ہونا، اب یہ پیچیدگی کبھی الفاظ میں ہوتی ہے، اور کبھی معنی میں ہوتی ہے۔ الحاصل تعقید کی دو قسمیں ہیں: لفظی، معنوی۔ مصنف نے دونوں کی مثال ذکر کی ہیں۔

• **تعقید لفظی کی مثال:** فرزدق کا شعر ابراہیم بن ہشام الجحزمی کی تعریف میں جو ہشام بن عبد الملک بن مروان کے

ماموں تھے۔ وَمَا مَثَلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلِكًا ۖ أَبُو أُمَّةٍ حَيٌّ أَبُو يُقَارِبُهُ. [فی المعانی - ۱۱۶]

اس شعر کا مطلب لوگوں میں کوئی ایسا زندہ نہیں ہے جو فضائل و خصال میں ابراہیم کے مشابہ ہو؛ سوائے اس لئے بھانجے

ہشام بن عبد الملک کے۔ گویا: فرزدق نے ماموں و بھائیوں کی تعریف کی ہے؛ مگر اس شعر کی ترکیب میں ایسا خلل پیدا ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے شاعر کی مراد واضح نہیں ہوتی۔ اصل کلام کی ترکیب یوں ہے: وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ حَيٌّ يَقَارِبُهُ إِلَّا مُمْلِكًا أَبُو أُمِّهِ أَبُوهُ۔ الحاصل اس شعر میں لفظی خلل چار ہیں: ۱۔ مبتداء و خبر کے مابین ”حی“ کا فصل ہے، ۲۔ ”حی“ یقاربہ: موصوف و صفت کے مابین ”ابوہ“ کا فصل ہے، ۳۔ مستثنیٰ منہ ”حی“ پر مستثنیٰ ”مملک“ کی تقدیم، ۴۔ مامثلہ، حی بدل و مبدل منہ کے مابین کافی فصل ہے۔

علامہ خلخانی کا قول: علامہ خلخانی فرماتے ہیں کہ تعقید لفظی ضعف تالیف ہی سے پیدا ہوتی ہے؛ لہذا مستقلاً اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان کی تردید میں کہا جاسکتا ہے کہ تعقید لفظی و ضعف تالیف کے مابین عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، مثلاً: فرزدق کے شعر میں دونوں ایک ساتھ جمع ہیں۔ کلام میں مفعول بہ کا فعل پر مقدم ہونا، خبر کا مبتداء پر مقدم ہونا وغیرہ قانون نحوی کے مطابق ہیں؛ مگر اسکی وجہ سے تعقید پائی جاتی ہے، غور کیجئے! یہاں تعقید تو ہے، ضعف تالیف نہیں ہے۔ اسی طرح ”جاہ فی احمد“ میں۔ علم پر تنوین یہ قانون نحوز تو ہے؛ مگر تعقید لفظی نہیں ہے۔ الغرض تعقید لفظی صرف ضعف تالیف سے پیدا نہیں ہوتی؛ بل کہ دونوں کا وجود الگ طریقہ سے بھی ہوتا ہے؛ لہذا اسے بیان کرنا ضروری ہے۔

● تعقید معنوی کی مثال: عباس بن احنف کا شعرا بی گھر کی یاد میں:

سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِقَابٍ لَا يَلْتَمِزُ عَيْنَيَّ الدُّمُوعَ لِيَتَجَمَّدَا۔ [فی دیوان عباس - ۱۰۶]

ل: بہانا: خشک ہونا: میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں؛ تاکہ تم قریب ہو جاؤ۔ میری آنکھیں آنسوں بہا رہی ہیں؛ تاکہ خشک ہو جائیں۔ اس شعر میں شاعر نے دو معنی کنایہ استعمال کئے ہیں: ۱۔ آنسوں بہنا: اس سے رنج و غم میں مبتلا ہونا مراد ہے، اور یہ صحیح ہے، جمود عین سے مراد فرحت و مسرت ہے، ملزوم: جمود عین، اور اس کے لازم: فرحت و مسرت کے مابین چوں کہ متحد واسطے ہیں؛ اس لئے ذہن جلدی سے منتقل نہیں ہوتا ہے، اور قرینہ بھی مخفی ہے، اس لئے کہ جمود عین سے ذہن اس بات کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ بہت رنج و غم کی وجہ سے آنسوں خوب بہے، جس کی وجہ سے آنسوں ختم ہو گئے، حالاں کہ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ رنج و غم کی وجہ سے میں خوب روؤں گا جس کے نتیجہ میں مجھے قرب وصال نصیب ہوگا؛ اس لئے کہ ہر سختی کے بعد آسانی ہوتی ہے جب وصال نصیب ہوگا؛ تو فرحت و مسرت حاصل ہوگی۔ الحاصل شاعر نے ایک کلمہ سے اس کا وہ معنی مجازی مراد لیا ہے جن کے مابین لوازم بعیدہ ہیں جس کی وجہ سے ذہن مقصود پر منتقل نہیں ہوتا ہے اور جس لفظ سے معنی مقصود پر آسانی ذہن منتقل نہ ہوتا ہو؛ اسے تعقید معنوی کہتے ہیں؛ لہذا یہ شعر تعقید معنوی سے خالی نہ ہونے کی وجہ سے غیر فصیح ہوگا۔

عبارت: قِيلَ وَمِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ بِوَتَتَابِعِ الْإِضَافَاتِ؛ كَقَوْلِهِ: "سُبُوْحٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدٌ" وَتَتَابِعِ الْإِضَافَاتِ؛ حَمَامَةٌ جَرَّ عَلَى حَوْمَةِ الْجَنْدَلِ إِسْجَعِيْ-

تشریح: بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کلام فصیح کے لیے مذکورہ خرابیوں سے خالی ہونا کافی نہیں ہے؛ بل کہ اس کلام کا کثرت تکرار، اور تابع اضافات سے بھی پاک ہونا ضروری ہے۔

● - کثرۃ تکرار: اس کا مطلب کسی کلمہ کا کلام میں بار بار ذکر کرنا، اس کی مثال مثبتی کا شعر، گھوڑے کی تعریف میں:

تُسْعِدُنِي فِي غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ : سُبُوْحٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدٌ. [نہ دیوان السببی - ۷۰/۲]

ل: غمرہ: شدت، مصیبت، سبوح: تیز رفتار والا۔ ت: وہ میری ہر مصیبت میں مدد کرتا ہے، اور ایسا تیز رفتار ہے، اس کے لیے اسی کی ذات میں سے بہت ساری علامتیں ہیں۔ اس شعر میں گھوڑے کے لیے تین ضمیریں ہونے کی وجہ سے ایک کلمہ کا بار بار ذکر ہوا ہے جس کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج ہو گیا۔

● - تابع اضافات: اس کا مطلب: ایک کلام میں چند مضاف و مضاف الیہ ہوں، جیسے اس کی مثال عبدالصمد بن بابک کا شعر:

حَمَامَةٌ جَرَّ عَلَى حَوْمَةِ الْجَنْدَلِ إِسْجَعِيْ + قَانَتْ بِمَرَايِ مِنْ سَعَادٍ وَ مَسْمَعٍ فِي سَاعِدِ التَّمِيمِ - ۶۱/۱

ل: حمامہ: کبوتر، جرعی: یہ اجرع کا مونث ہے، ضرورت شعر کی وجہ سے مقصور پڑھا گیا ہے۔ ویراں رتلی زمین حومۃ: ٹیلہ، بلند حصہ، جندل: پتھریلی زمین:

ت: اے پتھریلی بلند ویران زمین کی کبوتری! تو گاتی رہ؛ اس سے کہ تو ایسی زمین میں ہے جہاں سے تجھ کو میری محبوبہ سعاد دیکھ رہی ہے اور سن رہی ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں حمامۃ کی اضافت جرعی کی طرف، اور جرعی کی حومۃ کی طرف، اور حومۃ کی جندل کی طرف ہے؛ اس لیے اس شعر میں تابع اضافات ہے جو خلل بالفصاحت ہے؛ لہذا یہ شعر فصاحت سے خالی ہو گا۔

وفیہ نظر: خطیب قزوینی فرماتے ہیں: کہ کلام کے فصاحت کے لیے کثرت تکرار، و تابع اضافات سے خالی ہونے کی شرط قرار دینا محل نظر ہے: یعنی یہ دو چیزیں مطلقاً محل بالفصاحت نہیں ہیں، اولاً بالفرض اگر ان دو چیزوں سے کلام کا تلفظ دشوار ہوتا؛ تو بھی اسے مستقلاً بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے؛ اس لیے کہ تافر کلمات کے تحت یہ دونوں شامل ہو جاتے ہیں؛ لہذا "تافر کلمات سے خالی ہونا" شرط قرار دینا صرف کافی ہے، اسے مستقلاً بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ثانیاً: یہ محل بالفصاحت اگر ہوتی؛ تو اس کا تحقق قرآن میں نہ ہوتا؛ حالاں کہ قرآن میں دونوں بہ کثرت واقع ہیں؛ مثلاً: کثرت تکرار کی مثال: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ اَلْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿میں "ہاء"

ضمیر کا تکرار ہے، اور ﴿مِثْلُ دَابِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ اور ﴿كَرُرَ حَجَّةَ رَبِّكَ عَبْدَهُ﴾ میں متابع اضافات ہیں۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں بھی دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں: جیسے: اس کی مثال: ﴿الکریم بن الکریم بن الکریم بن لکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم﴾۔ الحاصل یہ کثرت تکرار اور متابع اضافات سے خالی ہونے کا قول صنف سے خالی نہیں ہے: اسی لیے مصنف علیہ نے قبل سے تعبیر فرمایا۔

عبارت: الفصاحة فی المتکلم: مَلَکَةٌ یَقْتَدِرُ بِوَاسِطَتِهَا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَقْصُودِ، بِلَفْظٍ فَصِيحٍ.

● ۳- فصاحت فی المتکلم: ایسا ملکہ ہے جس کے ذریعہ اس لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے پر قادر ہو۔ ملکہ کہتے ہیں: "قُوَّةٌ رَاسِخَةٌ فِی النَّفْسِ" کو؛ لہذا اگر کوئی ایک مضمون فصیح الفاظ میں ادا کر لیں؛ تو اسے فصیح نہیں کہا جائیگا؛ بلکہ فصیح کہنے کے لیے اس میں قوتِ راسخہ ضروری ہے، یقیناً اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انسان فصیح وہ ہے جو لفظ فصیح سے ادا کرنے پر قدرت رکھتا ہو؛ چاہے اس ملکہ کو استعمال کرتا ہو، یا نہ کرتا ہو۔ بلفظ سے مفرد و کلام: دونوں مراد ہیں، اب ان قیودات کے بعد تعریف کا خلاصہ یہ ہوگا۔ کہ فصیح وہ انسان ہے جس میں الفاظ فصیح کے ساتھ اپنی مافی الضمیر کو ادا کرنے کی قدرت ہو، اگرچہ وہ اسے نہ استعمال کرتا ہو۔

● بلاغت کی قسمیں: بلاغت کی دو قسمیں ہیں:

عبارت: البلاغة فی الکلام: مَطَابَقَتُهُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ فَصَاحَتِهِ. وَهُوَ مُخْتَلِفٌ؛ فَإِنَّ مَقَامَاتِ الْكَلَامِ مُتَفَاوِتَةٌ: فَمَقَامُ كُلِّ مِنَ التَّنْكِيرِ، وَالِإِطْلَاقِ، وَالتَّقْدِيمِ، وَالذِّكْرِ: يَبَيِّنُ مَقَامَ خِلَافِيهِ، وَمَقَامَ الْفَضْلِ: يَبَيِّنُ مَقَامَ الْوَصْلِ، وَمَقَامَ الْإِحْزَازِ مَقَامَ خِلَافِيهِ، وَكَذَا يَحْتَاطُ بِالذِّكْرِ مَعَ عَطَابِ الْغَيْبِ. وَلِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَتِهَا مَقَامٌ.

● ۱- البلاغة فی الکلام: کلام بلیغ وہ کلام فصیح ہے جس کے سارے کلمات فصیح ہونے کے ساتھ مقتضی الحال کے مطابق و موافق ہو۔ بلاغت کی تعریف میں تین چیزیں قابل غور و توجہ ہیں: ۱- حال، ۲- مقتضی الحال، ۳- مطابقت مقتضی الحال۔

● ۵- حال: وہ امر ہے جو متکلم کو اپنے کلام میں کوئی خصوصیت پیدا کرنے کی دعوت دیتا ہو۔ اور وہ خصوصیت جس کا کلام تقاضہ کرتا ہے: وہ مقتضی حال ہے، اور جب متکلم کلام کی حالت کے تقاضہ کے مطابق کلام کرے گا: اس کو مطابقت مقتضی کہتے ہیں۔ مثلاً: کسی حکم و خبر کو مخاطب نہیں مانتا ہے؛ تو اس حکم کو تاکید کے ساتھ ادا ضروری ہے اب ملاحظہ فرمائیں مخاطب کا منکر الحکم ہونا یہ حال ہے اور اس کے لیے کلام میں تاکید لانا یہ مقتضی حال ہے، اب متکلم کلام کو ایسے مخاطب کے سامنے مؤکد پیش کرے گا؛ تو اس عمل کو مطابقت مقتضی حال کہا جائیگا۔ الحاصل حال کا تعلق مخاطب سے ہوتا ہے، اور مقتضی کا تعلق کلام سے ہوتا ہے، اور مطابقت کا تعلق متکلم سے ہوتا ہے۔

وہو مختلف: اس کا مطلب کلام کی بہت ساری اقسام ہیں، اور ہر قسم یا ہم متفاوت ہیں؛ اس لیے کہ جب مخاطب کی حالتیں مختلف ہیں؛ تو ہر حالت کا مقتضی بھی مختلف ہوگا، اور جب مقتضی کثیر ہونگے؛ تو کلام کی اقسام بھی کثیر ہونگی۔ اب آگے مصنف نے مقتضیات احوال کو تین قسموں میں منحصر کیا ہے۔

۱- وہ مقتضیات احوال جن کا تعلق اجزاء جملہ سے: یعنی مسند الیہ و مسند سے ہوتا ہے، مثلاً: نکرہ ہونا، مطلق ہونا، مقدم ہونا، مذکورہ ہونا، اسے کل من التکثیر سے بیان فرمایا ہے، ۲- وہ مقتضیات احوال جس کا تعلق دو جملوں کے ساتھ ہو، مثلاً: کلام کا معطوف و معطوف علیہ کی شکل میں آنا، یا نہ آنا؛ اسے مقام الفصل سے بیان فرمایا ہے، ۳- وہ مقتضیات احوال جن کا تعلق دونوں میں سے کسی کے ساتھ مختص نہ ہو؛ بلکہ دونوں کے ساتھ ہو؛ مثلاً: مطول ہونا، یا مختصر ہونا، یا مساوی ہونا۔ اسے مقام الایجاز سے بیان فرمایا ہے۔ الحاصل یہ تینوں مقتضیات کے مقامات مختلف ہیں، اور ان میں سے ہر ایک مقتضی اپنی ضد سے مختلف ہوتا ہے، مثلاً: نکرہ کا مقام معرفہ سے، اور ذکر کا مقام حذف سے، مطلق کا مقام مفید سے، مختلف ہے، اور اسی طرح وصل کا مقام فصل کے مقام سے الگ ہے، جیسے: جب دو کلاموں میں کمال اتصال ہو، یا کمال انقطاع ہو، یا اتصال و انقطاع کا شبہ ہو؛ تو وہاں فصل لایا جائے گا؛ اور اگر یہ چیزیں نہ ہو؛ تو وصل لانا ضروری ہے۔ اسی طرح ایجاز کا مقام: شکرگزاری، معذرت، تعزیت، اور عقاب ہیں، ان مقامات پر کلام کا مختصر ہونا لازمی ہیں اور اطناب کا مقدم: مبارک بادی، قصہ و کہانی، خطاب، اور دو مخالف جماعتوں میں صلح کرانے کا موقع، ان مقامات میں کلام کا مطول ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح ذکی سے خطاب مختصر ہوگا، اور غبی سے خطاب اس کے غبات کے اعتبار سے مطول ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر آپ قرآن میں غور کریں گے؛ جہاں اللہ نے عرب اعرابی سے خطاب کیا ہے، کلام کو بہت ہی مختصر کیا ہے، اور جہاں بنو اسرائیل سے خطاب کیا ہے، وہاں کلام مطول ہے؛ اس لیے کہ اللہ نے بنو اسرائیل اور یہود کو ایک غبی کا درجہ دیا ہے، کیوں کہ ان کو اپنے عقول پر فخر تھا۔ الحاصل کلام کے مقامات مختلف ہونے کی وجہ سے کلام کی بہت ساری اقسام ہونگی؛ مگر ان اقسام سے بلخ کونسا کلام ہوگا؟ اور کونسا نہیں ہوگا؟ بلاغت کا کیا معیار ہے؟ اسے خطیب قزوینی نے اگلی عبارت میں بیان کیا ہے۔

عبارت: وارتفاع شأن الکلام فی الحسن والقبول سَطَابَقْتِهِ للاعتبار بالمناسب، وانحطاطه بعلمها۔ فمقتضى الحال: هو الاعتبار بالمناسب۔

تشریح: اعتبار مناسب: یعنی وہ احوال جس کا متکلم نے مخاطبین کے اور مقام کے مناسب اعتبار کیا ہے، اب یہ اعتبار کبھی متکلم اپنے ذوق سلیم اور خدا واد صلاحیت سے کرے گا، اور کبھی بلذہ کی تراکیب اور ان کے کلام میں تتبع و تلاش سے کرے گا، اب کلام جتنا اعتبار مناسب: یعنی مقتضی حاس کے مطابق ہوگا؛ وہ کلام اتنا ہی بلخ ہوگا، اور جس

قدر اعتبار مناسب میں ہے تو جمی کی جائیگی؛ وہ کلام حد بلاغت سے گھٹ جائے گا، الحاصل کلام کے معیار میں مطابقت مقتضی حال پر مدار ہے۔

نوٹ: کلام کا یہ معیار حسن و قبول ہونے کے اعتبار سے ہے؛ نہ کہ مامعین کے قلوب میں تاثیر و عدم تاثیر کے اعتبار سے۔ عبارت: *فالبلاغة ترجع إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى بالتركيب*، و کثیراً ما یسی ذلك فصاحة—ایضاً۔ تشریح: بلاغت کہتے ہیں: کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا کلام فصیح کے ساتھ؛ معلوم ہوا بلاغت کلام کی صفت ہے، اور کلام لفظ ہوتا ہے؛ لہذا بلاغت لفظ کی بھی صفت ہوگی۔ اس جملہ سے مصنفؒ نے علامہ عبدالقادر جرجانی کے کلام میں تناقص کو دور کیا ہے؛ اس لیے کہ علامہ عبدالقادر کبھی بلاغت کو لفظ کی صفت قرار دیتے ہیں، اور کبھی نفی کرتے ہیں، اس تناقص کو دور کرتے ہوئے فرماتے ہیں: کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے؛ بایں معنی کہ لفظ ترکیب کی وجہ سے ان خصوصیات و نکات کا فائدہ دیتا ہے جو مقام کے مقتضیات ہیں، اس عبارت سے بلاغت کو لفظ کی صفت قرار دیا، اور بلاغت لفظ کی صفت نہیں؛ بایں معنی وہ صرف خالی معنی ہے اور لفظ و آواز بلاغت کی صفت نہیں ہے، اس سے بلاغت کی نفی کی ہے۔ الغرض علامہ کے کلام میں کوئی تناقص نہیں ہے۔ اور بہت سی مرتبہ بلاغت کو فصاحت سے بھی تعبیر کرتے ہیں؛ چنانچہ بولا جاتا ہے: قرآن فصاحت کے اعلیٰ معیار پر ہے، اس کا مطلب: قرآن بالکل مقتضی الحال کے مطابق ہے۔ الحاصل مطابقت مقتضی حال کو فصاحت و بلاغت دونوں سے تعبیر کرتے ہیں۔

عبارت: *وَلَهَا طَرَفَانِ وَهُوَ حَدُّ الْإِعْجَازِ وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ وَأَسْفَلُ وَهُوَ إِذَا غَوَّ عَنْهُ إِلَى مَا دُونَهُ اِلْتِحَاقٌ عِنْدَ الْبُلْغَاءِ بِأَصْوَاتِ الْحَيَوَانَاتِ وَبَنَاهَا مَرَاتِبٌ كَثِيرَةٌ*۔

تشریح: بلاغت کی دو حد ہیں: (۱) اعلیٰ (۲) اسفل۔ اعلیٰ حد کو حدالاعجاز کہتے ہیں؛ یعنی وہ حد جہاں تک پہنچنا انسان کے بس کی بات نہ ہو، اور وہ حد قرآن کریم کی بلاغت ہے، قرآن جیسی بلاغت میں کوئی انسان کلام نہیں کر سکتا؛ اس لیے کہ قرآن کے الفاظ کی بندش، جملوں کی برجستگی، ترکیب کی چستی، عالمانہ انداز بیان کو شرو تسنیم میں ڈھلے ہوئے جملے یہ ایسی چیزیں تھیں کہ جس نے عربوں کو مبہوت، و ششدر کر دیا، اور ان کو اعتراف کرنا پڑا کہ اسلوب قرآن بلاغت کو وہ جنس گراں مایہ ہے جس تک عرب کے بلغاء کی پرواز نہ ہو سکی، اور نہ ہو سکتی ہے۔ اسی حدالاعجاز کے قریب قریب آپ ﷺ کے کلام کی حد ہے اور ایک حد: حداسفل ہے، اور وہ: وہ حد ہے جس میں مقتضی حال کی رعایت نہ کی گئی ہو، اگر کسی کلام میں مقتضی حال کی رعایت نہ کی گئی ہو؛ تو وہ کلام بلغاء کے نزدیک جانوروں کی آواز کی حیثیت میں شمار کیا جائے گا؛ اگرچہ کلام نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ ان دونوں حدوں کے درمیان مختلف مراتب ہیں، جن میں بعض بعض سے اعلیٰ ہیں، مثلاً: جس کلام میں زیادہ مقتضیات کی رعایت کی گئی ہو؛ وہ عالی ہے، اس کلام کے مقابلہ میں جس میں کم



رعایت کی گئی ہو، اسی طرح ایک کلام مقتضی حال کے مطابق ہو، اور ادائیگی میں بھی رواں ہے، وہ اعلیٰ ہوگا، اس کلام کے مقابلہ میں جس میں ثقل ہونے کی وجہ سے روانی و تسلسل نہ ہو۔

عبارت: تَبَعُهَا وَجُوهٌ آخَرُ، تَوَرَّتْ الْكَلَامَ حُسْنًا:

تشریح: اس عبارت میں علم بدیع کی طرف اشارہ فرمایا۔ کلام میں مقتضیات احوال کی رعایت، اور اس کے تمام کلمات فصیح ہونے کے بعد چند توابع ایسے ہیں جن کو محسنات بدیعہ سے یاد کیا جاتا ہے، اگر اس کی رعایت کی گئی: تو کلام کا حسن دوبالا ہو جائے گا۔ تَبَعُهَا سے دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے: ۱۔ محسنات بدیعہ کا درجہ علم معانی و بیان کے بعد ہے، ۲۔ اور اس سے پیدا ہونے والا حسن؛ حسن عارض ہے۔

عبارت: الْبَلَاغَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ: مَلَكَهٗ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى تَأْلِيفِ كَلَامٍ بَلِيغٍ، فَعَلِمَ أَنَّ كُلَّ بَلِيغٍ فَصِيحٌ، وَلَا عَكْسٌ: ۲۔ الْبَلَاغَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ: مُتَكَلِّمٌ بَلِيغٌ اس شخص کو کہا جائے گا: جو ایسے ملکہ کا حامل ہو جس کے ذریعہ وہ کلام کی تالیف پر قادر ہو۔ ملکہ سے اشارہ ہے اس بات کی طرف ہے کہ وہ قوت اس کے نفس میں راسخ ہو؛ ورنہ کسی ایک مضمون کو فصیح و بلیغ انداز میں اداء کرنے سے بلیغ نہیں ہوگا۔ يَقْتَدِرُ: سے اشارہ ہے: کہ چاہے وہ اپنی قدرت کا اظہار کرے، یا نہ کرے، دونوں حالتوں میں وہ بلیغ ہوگا۔

فَعَلِمَ: فصاحت و بلاغت کی تشریح سے معلوم ہوا فصاحت عام ہے، بلاغت خاص ہے، ہر بلیغ فصیح ہوگا، اور ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے؛ بل کہ ہو بھی سکتا ہے، اور نہیں ہو سکتا ہے۔ مابین الفصح والبلیغ عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

عبارت: وَ أَنَّ الْبَلَاغَةَ مَرْجِعُهَا إِلَى الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَايَا فِي تَأْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ إِلَى تَمْيِيزِ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهِ وَالثَّانِي مِنْهُ مَا يَبَيِّنُ فِي عِلْمِ مَثْنِ اللَّغَةِ أَوْ التَّصْرِيفِ أَوْ النَّحْوِ أَوْ يُذَكِّرُ بِالْحِجْسِ وَ هُوَ مَا عَدَا التَّعْقِيدَ الْمَعْنَوِيَّ وَمَا يُحْتَرَزُ بِهِ عَنِ الْأَوَّلِ وَمَا يُحْتَرَزُ بِهِ عَنِ التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِيِّ عِلْمُ الْبَيَانِ وَالثَّالِثَةُ عِلْمُ الْبَدِيعِ:

تشریح: فصاحت و بلاغت کا ماحصل و موقوف علیہ دو چیزیں ہیں: (۱) معنی مرادی کو اداء کرنے میں غلطی سے بچنا، (۲) فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنا۔ ان میں سے دوسری چیز کا ادراک علم لغت و نحو، صرف، ذوق سلیم، اور علم بیان سے حاصل ہوگا: اس لیے کہ کلمہ، و کلام کی فصاحت کے لیے تخیل بالفصاحت اسباب سے کلمہ و کلام کا خالی ہونا ضروری ہے، ان میں سے تافر حروف، و تنافر کلمات کا علم ذوق سلیم، مخالفت قیاس کا علم فن صرف، ضعف تالیف، تعقید لفظی کا علم فن نحو، غرابت کا علم فن لغت سے، اور تعقید معنوی کا علم علم بیان سے ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ فصاحت و غیر فصاحت میں تمیز مذکورہ علوم سے ہوگی، اور پہلا موقوف علیہ یعنی: معنی مرادی کو اداء کرنے میں غلطی سے بچنا یہ حاصل ہوگا علم معانی سے۔ خلاصہ کلام بلاغت کا حصول نحو، صرف، لغت، علم بیان و علم معانی، ذوق سلیم پر موقوف ہے؛ مگر خاص طور پر علم معانی و

بیان کو بلاغت کے ساتھ زیادہ تعلق کی وجہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ خطیب قزوینیؒ ”وما یعرف به وجوه التحسين“ سے فرماتے ہیں: کہ بلاغت کے بعد کلام میں حسن پیدا کرنے والی علوم کو جاننے کے لیے علم بدیع کی ضرورت ہوگی؛ اس لیے خطیب قزوینیؒ اپنی کتاب تلخیص المفتاح میں بالترتیب تینوں علوم: علم معانی، بیان، بدیع کو ذکر فرمائیں گے، ان تینوں علوم کے نام کے بارے میں مزید تین روایتیں ہیں: ۱۔ بعض حضرات ان تینوں علوم کا نام بیان رکھتے ہیں، ۲۔ بعض لوگ علم معانی کو تو علم معانی، اور علم بیان و بدیع دونوں کو علم بیان، ۳۔ بعض حضرات تینوں کو علم بدیع سے یاد کرتے ہیں۔ فائدہ: علم معانی کا علم معانی نام اس لیے رکھا گیا کہ اس علم کے ذریعہ ان معانی اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے جن کے لیے کلام پیش کیا جاتا ہے، اور فن ثانی کا علم بیان نام اس لیے رکھا گیا کہ اس علم کے ذریعہ معنی واحد کو مختلف طریقوں سے لانے کا بیان معلوم ہوتا ہے۔ فن ثالث کا فن بدیع اس لیے نام رکھا گیا کہ بدیع کے کا معنی شی مستحسن ہے؛ چوں کہ یہ فن وجود مستحسن کو بیان کرتا ہے؛ اس لیے اس کو اس سے موسوم کیا گیا۔

### ﴿ الفن الاول بعلم المعانی ﴾

عبارت: ”و هو علمٌ يُعرفُ به أحوالُ اللفظِ العربي التي بها يطابقُ اللفظُ مقتضى الحال. و ينحصرُ في ثمانية أبواب: أحوالُ الاسنادِ الخسريِّ. و أحوالُ المسندِ إليه. و أحوالُ المسندِ؛ أحوالُ متعلقاتِ الفعل، و القصير، و الإنشاء، و الفصل، و الوصل، و الإيجاز، و الإطناب، و المساواة۔“  
تشریح: علم معانی وہ علم ہے جس سے لفظ عربی پر عارض ہونے والی حالتیں: یعنی تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ معلوم ہوں؛ بایں معنی ان حالتوں کے واسطے سے یہ لفظ اس چیز کے مطابق ہو جائے جس کا حال متقاضی ہے۔  
علم کے دو معنی ہیں: علم سے مراد یا تو ملکہ، اور قوتِ راسخہ ہے، یا اصول و قواعد، اور دونوں ہی مراد لینا درست ہے، مگر یہاں اصول و قواعد مراد لینا زیادہ مناسب ہے؛ کیوں کہ ينحصر في ثمانية ابواب سے معلوم ہوتا ہے: کہ ابواب ثمانية میں علم معانی کے اصول و قواعد منحصر ہیں؛ نہ کہ ملکہ۔

”يعرف“ کے استعمال کی وجہ: مصنفؒ نے ”يعلم“ کی جگہ ”يعرف“ کو استعمال اس لیے فرمایا کہ علم نام ہے: کلیات کے جاننے کا، اور معرفت نام ہے: جزئیات کے جاننے کا، اور چوں کہ لفظ عربی کے احوال: تقدیم، تاخیر، تنکیر وغیرہ جزئیات ہیں؛ نہ کہ کلیات؛ لہذا ان کے مناسب معرفت کا لفظ ہے؛ اس لیے اسے ذکر فرمایا۔

احوال اللفظ: احوال سے مراد مفرد بھی ہے؛ جیسے: ”مسند، و مسند إليه“، اور جملہ بھی؛ جیسے: ”فصل و وصل“۔  
ایجاز و اطناب: یہاں احوال کی لفظ کی طرف اضافت کر کے علم حکمت کو خارج کیا؛ کیوں کہ علم حکمت کے ذریعہ موجودات کے احوال معلوم ہوتے ہیں، اسی طرح اس سے علم منطق کو بھی خارج کیا؛ اس لیے کہ اس سے معنی کا حال

معلوم ہوتا ہے، اسی طرح علم فقہ کو بھی خارج کیا؛ کیوں کہ اس سے مکلف کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔

العربی "قید کی وجہ لفظ کی صفت" العربی "ذکر کرنے سے کسی کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے؛ بل کہ یہ ایک رائج الاستعمال اصطلاح ہے؛ عام طور پر لوگ اسے استعمال کرتے ہیں؛ اس لیے کہ علم معانی کو عربی الفاظ ہی کے لیے وضع کیا گیا ہے؛ کیوں کہ فن بلاغت کا منشاء قرآن پاک کے اعجاز اور اس کے اسرار کو جاننا ہے، اور قرآن چوں کہ عربی میں ہے؛ اس لیے "العربی" کی قید بڑھائی، ورنہ علم معانی کے ذریعہ دوسری زبان کے الفاظ کے احوال بھی جانے جاسکتے ہیں۔

التی بہا مطابق: اس قید سے اعلال، ادغام، رفع، نصب، اور تغیر وغیرہ کو خارج کیا ہے؛ کیوں کہ ان احوال کا لفظ کو مقتضی حال کے مطابق کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے، الحاصل اس قید سے علم صرف، ونحو، وجوہ خارج ہوں گے، اسی طرح علم بدیع کی محسنات بدیعہ بھی خارج ہوگی؛ کیوں کہ انکا تحقق مقتضی حال کی مطابقت کے بعد ہوتا ہے؛ نہ کہ ان سے کلام مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ حاصل تشریح یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے؛ اس حیثیت سے کہ ان احوال سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہو جائے، صرف تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف کے معانی کے جاننے کا نام علم معانی نہیں ہے؛ بل کہ ان احوال کے مقتضی حال کے مطابق ہونے کی حیثیت سے جاننے کا نام علم معانی ہے۔ مقتضی حال سے مراد وہ کلام کلی جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو، نہ کہ صرف نفس کیفیات؛ یعنی، تعریف، تنکیر، تقدیم و تاخیر وغیرہ۔

بمنحصر فی ثمانية ابواب: علم معانی آٹھ ابواب پر منحصر ہے، یہاں علم معانی کا آٹھ ابواب میں انحصار: کل کے اجزاء پر انحصار کی طرح ہے؛ نہ کہ کلی کے جزئیات کے انحصار کی طرح؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ قلم ایک کلی ہے، نب، روشنائی، ڈھکنا، ریشل وغیرہ اس کے اجزاء ہیں، جس طرح قلم کے وجود کے لئے سارے اجزاء کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح علم معانی کے تحقق کے لئے آٹھوں ابواب ضروری ہیں، کلی کا انحصار جزئیات پر اس کا مطلب: انسان ایک کلی ہے، زید، عمر، بکر، خالد اس کے جزئیات ہیں، نفس انسانے تحقق کے لئے سارے جزئیات کا ہونا ضروری نہیں ہے، بل کہ صرف ایک جزء کافی ہے، ایسا انحصار مراد نہیں ہے؛ ورنہ علم معانی کا ہر باب علم معانی مستقل ہوگا؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور وہ آٹھ ابواب اس طرح ہیں۔

۱- احوال اسناد خبری، ۲- احوال مسند الیہ، ۳- مسند، ۴- متعلقات فعل۔

۵- قصر، ۶- انشاء، ۷- فصل و وصل، ۸- ایجاز اطناب مساواة۔

عبارت: لأن الكلام إما خبرٌ وإما إنشاء، لأنه: إن كان نسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه: فخبَرٌ وإلا: فإِنْشَاءٌ. والخبر: لا بُدَّ له من مسند إليه، و مسند هو سناد. والمُسند: قد يكون له متعلقات إذا كان

فعلًا أو في معناه. و كل من الاسناد والتعلق: إمّا بقصر أو بغير قصر. و كل جملة قرئت بأخرى: إمّا معطوفة عليها أو غير معطوفة. والكلام اليلغ: إمّا زائد على أصل المراد لفائدة أو غير زائد۔

ترجمہ: اس لیے کہ کلام یا تو خبر ہے، یا انشاء؛ کیوں کہ کلام کی نسبت کے لیے کوئی خارج ضرور ہوگا؛ جو کلام کے مطابق ہو، یا نہ ہوگا، اور وہ خبر ہے؛ ورنہ پس وہ انشاء ہے، اور خبر کے لیے مسند الیہ، مسند، اور اسناد ضروری ہے، اور مسند کے متعلقات ہوتے ہیں؛ جب کہ مسند فعل، یا معنی فعل ہو، اور اسناد، اور متعلقات فعل میں سے ہر ایک یا تو قصر سے ہوگا، یا قصر کے علاوہ سے ہوگا، اور ہر جملہ دوسرے جملہ سے ملا ہوا ہوگا، یا تو اس پر معطوف ہوگا یا نہیں ہوگا، اور کلام یلغ یا تو اس براد پر زائد ہوگا کسی فائدہ کے تحت، یا زائد نہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ نے کلام کی دو قسموں کی طرف اشارہ فرما کر علم معانی کے آٹھ ابواب میں مختصر ہونے کی وجہ تصریح فرمائی ہیں۔ کلام کی دو قسمیں ہیں: خبر و انشاء۔ خبر و انشاء کے مابین فرق یہ ہے: کہ ہر کلام میں دو نسبتیں ہوتی ہیں، ایک نسبت داخلہ، اور دوسری نسبت خارجہ۔ اگر کلام کی نسبت داخلہ کے لیے تین زمانوں: ماضی، حال اور مستقبل میں سے کسی زمانہ میں نسبت خارجہ ہو؛ تو خبر ہے، اور اگر کلام کی نسبت داخلہ کے لیے نسبت خارجہ نہ ہو؛ تو انشاء ہے۔ اب خبر میں دونوں نسبتیں ثبوت میں، یا سلب میں متفق ہو؛ یعنی اگر کلام میں داخل نسبت ثبوتی ہو؛ تو خارجی نسبت بھی ثبوتی ہو، اسی طرح اگر نسبت سلبی ہو؛ تو خارجی بھی سلبی ہو؛ تو اسے خبر صدق کہا جائے گا، اور اگر دونوں نسبتوں کے درمیان اختلاف ہو؛ مثلاً: داخلی نسبت ثبوتی ہو، اور خارجی سلبی ہو؛ یا اس کے برعکس خارجی سلبی ہو، اور داخلی ثبوتی ہو؛ تو اسے خبر کذب کہا جائے گا، اس کو ہمارے مصنفؒ نے ”تطابقہ او لا تطابقہ“ سے تعبیر فرمایا ہے۔

۵۔ علامہ تفتازانی کے نزدیک خبر و انشاء کے مابین فرق: مختصر المعانی میں تفتازانی فرماتے ہیں: ”ما قل میں خبر و انشاء کے مابین بیان کردہ فرق میری تحقیق کے خلاف ہے؛ اس لیے کہ علامہ کے نزدیک انشاء میں بھی خارجی و داخلی نسبت ہوتی ہے؛ یعنی خبر و انشاء کے مابین داخلی و خارجی نسبت ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے؛ بل کہ دونوں یکساں ہیں، فرق اتنا ہے خبر میں مطابقت کا قصد ہوتا ہے، اور انشاء میں مطابقت و عدم مطابقت کا کوئی قصد نہیں ہوتا ہے۔

وجہ حصر: کلام یا تو خبر ہے، یا انشاء، اگر دوسرا ہے؛ تو چھٹا باب۔ اگر پہلا ہے؛ تو اس کے لیے اسناد، مسند الیہ اور مسند ضروری ہے، اگر اسناد ہو؛ تو پہلا باب۔ اور مسند الیہ ہو تو دوسرا باب۔ اور مسند ہو تو تیسرا باب۔ اور مسند کے لیے متعلقات ہوتے ہیں؛ جب مسند فعل، یا معنی فعل، یا اسم فاعل، اسم مفعول، اسم تفضیل وغیرہ ہو۔ لہذا وہ چوتھا باب۔ اب اسناد یا تو قصر کے ساتھ ہوگی، یا بغیر قصر کے، اور وہ پانچواں باب۔ اور جملہ دوسرے جملے سے مقترن ہو کر معطوف ہوگا، یا غیر معطوف؛ اگر معطوف ہے؛ تو وصل۔ غیر معطوف ہے تو فصل۔ اور فصل دو صل ساتھ ہوں یا نہیں۔ اور ہر کلام اصل

مراد سے زائد ہوگا، یا زائد نہیں ہوگا، اگر زائد نہیں ہے؛ تو ایجاز، مساوات۔ اگر زائد مع فائدہ ہے؛ تو اطناب۔ اور اطناب و ایجاز مساوات یہ آٹھواں باب۔ مصنف ہر ایک کو مستقل بیان فرمائیں گے۔

عبارت: (تنبیہ) صدق الخبر: مطابقتہ للواقع، و کذبہ: عدمہا. وقیل: "مطابقتہ لاعتقاد المخیر و لو خطأ، و عدمہا؛ بدلیل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (النفاقہ- ۱). ورد: بأن المعنى: لکاذبون فی الشهادة، أو فی تسميتها، أو فی المشهود به فی زعمهم. الجاحظ "مطابقتہ مع الاعتقاد، و عدمہا معہ، و غیرہما لیس بصدق و لا کذب؛ بدلیل: ﴿افترى على الله كذبا﴾ (سبا- ۸). لأن المراد بالثانی غیر الکذب؛ لأنه قسبته، و غیر الصدق؛ لأنهم لم يعتقوه؛ ورد: بأن المعنى: "أم لم یفتر" فعبّر عنه بـ "الجنة"؛ لأن المجنون لا افتراء له۔

ترجمہ: یہ تنبیہ ہے۔ صدق خبر: خبر کا واقع کے مطابق ہونا ہے، اور کذب خبر: اس کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے، اور کہا گیا ہے: صدق خبر: اس کا خبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے؛ اگرچہ وہ اپنے اعتقاد میں غلط ہو، اور کذب خبر: خبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے "ان المنافقین لکاذبون" کی دلیل سے۔ اس قول کی تردید کی گئی: اس طور پر کہ "لکاذبون" کا مطلب شہادت میں جھوٹے ہیں، یا شہادت کا نام رکھنے میں، یا اپنے کے خیال کے مطابق مشہود بہ میں جھوٹے ہیں۔ علامہ جاحظ نے فرمایا: صدق کلام: اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اعتقاد کے ساتھ۔ کذب کلام: اس کا واقع کے مخالف ہونا ہے منکلم کے عدم اعتقاد کے ساتھ۔ اور ان دونوں کے علاوہ نہ صدق ہے، اور نہ کذب ہے، "افتری علی اللہ کذبا" کی دلیل سے؛ کیوں کہ دوسرے سے مراد غیر کذب ہے، اس لیے کہ اس کی قسم ہے، اور غیر صدق ہے؛ کیوں کہ انکا اعتقاد نہیں تھا، اور اس قول کی تردید کی گئی: بایں طور کہ اس کا مطلب: "ام لم یفتر" ہے؛ چنانچہ اللہ نے اس کو "الجنة" سے تعبیر فرمایا؛ کیوں کہ مبتون کو افتراء نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: تنبیہ کے عنوان سے خطیب قزوینی ماقبل میں ضمناً گزری ہوئی بحث "صدق و کذب" تفصیل سے بیان کر رہے ہیں۔ ماقبل میں "تطابقہ او لا تطابقہ" کے ضمن میں خبر کی دو قسمیں: صدق و کذب کی طرف اشارہ کیا تھا، اب اس کو تفصیلاً بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا: صدق و کذب کے متعلق علماء میں اختلاف ہے، ہماری کتاب میں تین مذاہب ذکر کیے ہیں: ۱۔ جمہور کا ۲۔ ابواسحاق ابراہیم النظام، ۳۔ جاحظ۔

- جمہور کا مذہب: صدق کہتے ہیں: کلام کا واقع کے مطابق ہونا، اور کذب کہتے ہیں: کلام کا واقع کے مطابق نہ ہونا۔
- ابواسحاق کا مذہب: صدق کہتے ہیں: کلام کا منکلم کے اعتقاد کے مطابق ہونا؛ اگرچہ اس کا اعتقاد واقع کے مخالف کیوں نہ ہو، اور کذب کہتے ہیں: کلام کا منکلم کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا؛ چاہے واقع میں مطابق ہو، یا نہ ہو۔ ابو

اسحاق استدلال کرتے ہیں: قرآنی آیت ”إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ (المناجون-۲) سے حاصل استدلال یہ ہے: کہ اللہ نے آیت کریمہ میں کذب کا اطلاق اعتقاد کی مخالفت پر کیا ہے؛ نہ کہ واقع کی مخالفت پر؛ کیوں کہ منافقین کا ان کے قول ”إِنَّكَ لِرَسُولٍ“ آپ ﷺ کے رسول ہونے پر اعتقاد نہیں تھا؛ چنانچہ اللہ نے ان کو جھوٹا فرمایا؛ حالانکہ منافقین کا قول: ”إِنَّكَ لِرَسُولٍ“ واقع کے مطابق ہے، آپ ﷺ ہی بخیر رسول تھے، اگرچہ ہر کاذب کا قول صحیح ہوتا؛ تو اللہ انہیں ”لَصَادِقُونَ“ کہتے؛ مگر ”لَكَاذِبُونَ“ فرمایا۔ معلوم ہوا کذب وصدق میں اعتبار خبر کے اعتقاد کا ہوگا؛ نہ کہ واقع کا۔

● ۱-: جمہور کی طرف سے نظام معزلی کی تردید: نظام معزلی کا اپنے مذہب کی تائید و استدلال میں ”إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ پیش کرنا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ اللہ نے ان کے اعتقاد کے اعتبار سے جھوٹا نہیں قرار دیا؛ بل کہ شہادت میں کاذب کہا ہے: یعنی ان لوگوں کا مشہود یہ ”إِنَّكَ لِرَسُولٍ“ کو ”إِنْ“ اور ”لَا“ اور جملہ اسمیہ سے مؤکد لانا یہ بتلانا ہے کہ گویا: یوں کہنا چاہتے ہیں: کہ یہ شہادت اخلاص اور دل کی گہرائیوں سے ہے؛ حالانکہ یہ شہادت واقع میں دل کی گہرائیوں سے نہیں ہے۔ الحاصل آیت میں کذب کی نسبت ”شہد“ کی طرف ہے؛ نہ کہ ان کے اعتقاد کی طرف۔

۲: دوسری تردید: اللہ تعالیٰ نے ان کو ان کے اعتقاد کے اعتبار سے ”إِنَّكَ لِرَسُولٍ“ میں کاذب نہیں قرار دیا ہے؛ بل کہ ان کے اس خبر کا ”إِنَّكَ لِرَسُولٍ“ کو شہادت نام رکھنے میں کاذب فرمایا؛ کیوں کہ شہادت کہتے ہیں: زبان و دل کا موافق ہونا، اور یہاں حقیقت یہ ہے: کہ ان کی زبان ان کے دل کے موافق نہیں تھی۔

۳: تیسری تردید: اللہ تعالیٰ نے ان کو ان کے اعتقاد کے اعتبار سے کاذب نہیں فرمایا ہے؛ بل کہ ان کی یہ خبر: ”إِنَّكَ لِرَسُولٍ“ ان کے گمان فاسد، اور اعتقاد باطل میں واقع کے موافق نہیں ہے؛ کیوں کہ ان کے اعتقاد میں آپ ﷺ رسول نہیں ہیں، اور وہ ”إِنَّكَ لِرَسُولٍ“ کہہ رہے ہیں۔ الحاصل اس آیت کریمہ میں منافقین کا کاذب ہونا عدم مطابقت اعتقاد کی وجہ سے نہیں ہے؛ بل کہ ان کے گمان میں ان کا قول عدم مطابقت واقع کی وجہ سے ہے۔

● علامہ جاحظ کا مسلک: علامہ جاحظ نے خبر کو تین قسموں میں منحصر کیا ہے، اور ان کے علاوہ دوسروں نے صرف دو قسموں میں منحصر فرمایا ہے۔ علامہ جاحظ فرماتے ہیں: خبر کی تین قسمیں ہیں: ۱- صدق، ۲- کذب، ۳- نہ صدق، اور نہ کذب۔ ”جاحظ کے یہاں خبر صدق کہتے ہیں: خبر کا واقع کے مطابق ہونا، اور ساتھ ساتھ خبر کو اس کا اعتقاد بھی ہو، اور خبر کذب کہتے ہیں: خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا، اور ساتھ ساتھ خبر کا اعتقاد بھی نہ ہو۔ ان دو صورتوں کے علاوہ چار صورتیں ایسی ہیں جس میں خبر نہ صدق ہے، اور نہ کذب ہے، اور وہ چار صورتیں یہ ہیں: ۱- خبر واقع کے مطابق ہو؛ مگر متکلم کے اعتقاد کے مخالف ہو، ۲- خبر واقع کے مطابق ہو؛ مگر متکلم کا کوئی اعتقاد نہ ہو، ۳- خبر واقع کے مطابق نہ ہو؛ مگر متکلم کے اعتقاد کے موافق ہو، ۴- خبر واقع کے مطابق نہ ہو، اور متکلم کا کوئی اعتقاد بھی نہ ہو۔ یہ چار صورتیں: نہ صدق

ہیں، اور نہ کذب؛ اس لیے کہ صدق کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں: واقع کے مطابق ہونا، اور شکم کے اعتقاد کے موافق ہونا، ان چاروں صورتوں میں سے کسی میں بھی دو چیزیں متحقق نہیں ہیں؛ لہذا اصدق نہیں ہوگا، اور کذب بھی نہیں ہے؛ اس لیے کہ کذب کے لیے ان دو مذکورہ چیزوں کا عدم ضروری ہے، حالانکہ چاروں صورتوں میں سے ہر ایک میں یک متحقق ہے؛ لہذا کذب بھی نہ ہوگا۔

● علامہ جاحظ کا استدلال: علامہ جاحظ نے استدلال واسطہ کے شکل میں پیش کیا ہے؛ نہ کہ اپنے نظریہ کا؛ یعنی واسطہ ثابت کیا ہیں؛ اور جب صدق و کذب کے مابین واسطہ ثابت ہوگا؛ تو لزوماً ان کا نظریہ ثابت ہوگا۔ حاصل استدلال یہ ہے: اللہ نے قرآن میں فرمایا ﴿افتری علی اللہ کذباً ام بہ جنۃ﴾ [سجہ] اس آیت کریمہ میں ”ام بہ جنۃ“ نہ صدق ہے، اور نہ کذب ہے۔ کذب تو اس لیے نہیں ہے کہ وہ معطوف علیہ کی قسم ہے، اور معطوف علیہ کذب ہے؛ لہذا معطوف کا غیر کذب ہونا ضروری ہے؛ ورنہ معطوف و معطوف علیہ میں مغایرت نہ ہوگی، جو ضروری ہے۔ اور صدق بھی نہیں ہے؛ اس لیے کہ کفار کا آپ ﷺ کے بارے میں مجنون ہونے کا اعتقاد نہیں تھا، گویا: ”ام بہ جنۃ“ ان کے نزدیک صدق بھی نہیں ہے۔ الحاصل ”ام بہ جنۃ“ نہ صدق ہے، اور نہ کذب ہے۔ معلوم ہوا: خبر صرف دو قسموں میں منحصر نہیں ہے؛ بل کہ ان کے مابین واسطہ بھی ہے۔

● جمہور کی طرف سے علامہ جاحظ کی تردید: جمہور فرماتے ہیں: کہ آیت کا مطلب وہ نہیں ہے جو جاحظ نے پیش کیا ہے؛ بل کہ آیت کا مطلب: آپ ﷺ نے عہد اجھوٹ بولا ہے، یا غیر عہد؛ معلوم ہوا ”ام بہ جنۃ“ سے مجاز مرسل کے طور پر ”ام لم یفتہ“ مراد ہے۔ اس لیے کہ مجنون شخص عہد اجھوٹ نہیں بولتا ہے، یعنی: مجنون کے لیے عہد اجھوٹ نہ بولنا یہ لازم ہے؛ اور مجنون ہونا ملزوم؛ تو یہاں ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے، اور مذکورہ تشریح میں معطوف و معطوف علیہ میں مغایرت بھی پائی جاتی ہے؛ یا اس معنی کہ ایک میں کذب عہد ہے، اور دوسرے میں کذب غیر عہد ہے۔ کذب غیر عہد کذب عہد کی قسم نہیں ہے۔ الحاصل ”ام بہ جنۃ“ کذب ہے؛ نہ کہ واسطہ؛ یعنی غیر صدق ہے، اور غیر کذب، جیسا کہ جاحظ کہہ رہے ہیں، اور جب واسطہ کی تردید ہوگئی؛ تو ان کے مسلک کی بھی تردید ہوگئی، کیوں کہ ان کے مسلک کی بنیاد واسطہ پر تھی۔

### الباب الأول:

● (احوال اسناد خبری) ● -

خطیب قزوینی علم معانی کے آٹھ ابواب میں سے پہلے باب کو بیان کر رہے ہیں۔ کتاب کی عبارت کی تشریح سے پہلے تمہیدی طور پر چند باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

● ۱: ”احوال الاسناد الخبری“ یہ مبتداء محذوف: ”الباب الأول“ کی خبر ہے۔



۲- اسناد کہتے ہیں: ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ ملانا، یا ملنا: اس طور پر کہ مخاطب کو فائدہ دے کہ ان دور میں سے ایک دوسرے کے لیے ثابت ہے، یا منگی ہے۔

۳- احوال الاسناد سے مراد: اسناد پر عارض ہونے والی حالتیں؛ مثلاً: اس کا عقلی ہونا، مجازی ہونا، تاکید کے ساتھ ہونا، عدم تاکید کے ساتھ ہونا وغیرہ۔ ان احوال کی بحث اس باب میں ہوگی۔

۴- یہ سارے احوال جس طرح خبر میں پائے جاتے ہیں: اسی طرح انشاء میں بھی پائے جاتے ہیں؛ مگر خطیب قزوینی نے اس کو اخیر کی کے ساتھ جنس اس لیے فرمایا: کہ انشاء و خبر میں جمہور کی نظر میں عظیم المرتبت خبر ہے؛ اور وہی مقصود اعظم ہوتی ہے، اسی وجہ سے مصنف نے خبر کی بحث کو مقدم کیا ہے؛ کیوں کہ اس کے مباحث کثرت کے ساتھ ہوتے ہیں، اور بلغاء حضرات جس خاص و عام کا اعتبار کرتے ہیں ان کا تعلق بھی خبر سے ہے؛ نہ کہ انشاء سے۔

۵- مسند و مسند الیہ کے مقابلہ میں اسناد کی بحث کو اس لیے مقدم فرمایا کہ علم معانی کی تعریف میں ہم پڑھ چکے ہیں: کہ یہاں ”کلمہ“ کے احوال سے بحث ہوگی، نہ کہ ان کی ذات سے، اور کلمہ کی حالت مسند و مسند الیہ ہے؛ اور اس کا وجود اسناد کے تحقق ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے، معلوم ہوا وضع کے اعتبار سے اسناد مقدم ہے؛ اسی وجہ سے طبعاً اسے مقدم کرنا ضروری تھا؛ تاکہ وضع طبع کے مطابق ہو جائے۔ یہ مذکورہ پانچ باتیں تمہیدی تھیں۔ اب کتاب کی عبارت دیکھئے!

مہارت: لاشك أن قصدة المخبر بعبره إفادة المخاطب: إما المحکم، أو كونه عالماً به؛ و يسمى الأول: نائدة المخبر. والثانی: لازمها. وقد ينزل العالم بهما منزلة الجاهل؛ لعدم جزيه على موجب العلم۔ ترجمہ: اس میں کوئی شک نہیں کہ مخبر کا اپنے خبر سے مقصود مخاطب کو یا تو حکم کا فائدہ دینا ہے، یا اپنے عالم بالآخر ہونے کا فائدہ دینا ہے۔ پہلے مقصد کے لیے استعمال ہونے والی خبر کو فائدۃ اخیر، اور دوسرے کو لازم فائدۃ اخیر کہا جاتا ہے، اور کبھی کبھی ان دو طرح کی خبر سے واقف شخص کو جاہل کے درجہ میں اتار دیا جاتا ہے اس کے علم کے تقاضا پر نہ چلنے کی وجہ سے۔

تحریر: حکم جملہ خبریہ کو خبر دینے کی غرض سے دو مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے: (۱) جاہل مخاطب سامع کو معاملہ کی خبر دینا، (۲) خبر سے واقف مخاطب کے سامنے اپنے عالم بالآخر ہونا ظاہر کرنا؛ مثلاً مدرسہ میں امتحان ہے، اور طلبہ کو اس کا علم نہیں ہے، پس مہتمم صاحب نے اعلان کیا: فلاں تاریخ کو امتحان ہے؛ اس کلام سے مہتمم صاحب کا مقصود: طلبہ کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہے؛ لہذا یہ فائدۃ اخیر ہوگا، اور اگر طلبہ کو امتحان کا علم پہلے سے ہے؛ مگر یہ معلوم نہیں ہے کہ ہمارے استاذ کو بھی اس کا علم ہے، پس ان کے استاذ نے ایسے موقع پر کہا: فلاں تاریخ کو امتحان ہے؛ تو اس کلام سے استاذ کا مقصود: طلبہ کو حکم کا فائدہ پہنچانا نہیں ہے؛ بل کہ مقصود یہ بتلانا ہے کہ مجھے بھی امتحان کا علم ہے؛ دوسری مثال: طالب علم درس گاہ

میں نہیں رہا ہوا، استاذ نے اسے نکلیوں سے دیکھ لیا؛ مگر طالب علم نہیں جانتا؛ اس وقت استاذ کا کہنا: ”تو نہیں رہا ہے“ اس سے استاذ کا مقصود اس کے ہنسنے سے اپنی واقفیت بتلانی ہے۔ پہلے والی خبر کو اصطلاح میں فائدۃ الخمر، اور دوسرے والی خبر کو لازم فائدۃ الخمر کہا جاتا ہے۔

اور بہا اوقات فائدۃ الخمر اور لازم فائدۃ الخمر سے واقف مخاطب کے سامنے خبر کی غرض سے جملہ خبریہ استعمال کیا جاتا ہے، مقصود اس سے اس کے اپنے علم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے نافرمان اور ناواقف اور جاہل خیال کر کے اسے متنبہ یا جاتا ہے؛ جیسے؛ مثلاً: کسی مسلمان کا دوسرے مسلمان شخص کے سامنے۔ جو نمازوں سے کوسوں دور ہو۔ ”الصلاة واجبة“ کہنا، یہ جملہ نہ فائدۃ الخمر ہے؛ کیوں کہ وہ نماز کی فرضیت جانتا ہے، اور نہ لازم فائدۃ الخمر ہے؛ کیونکہ مخاطب مسلم جانتا ہے کہ میرا متکلم اس خبر سے واقف ہے۔ معلوم ہوا: یہاں اس کے نماز نہ پڑھنے کی وجہ سے جاہل مان کر ”الصلاة واجبة“ کہا ہے۔ دوسری مثال: سارے طلبہ امتحان کا علم رکھتے ہیں؛ مگر ان میں مغفل طلبہ محنت نہیں کرتے تو ایسے مغفل طلبہ کو کسی کا کہنا: ”امتحان قریب ہے“، اس کے اپنے علم کے تقاضا پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے جاہل شمار کیا، اور اس سے جاہل کی طرح خطاب کیا۔

نوٹ: مصنف کا لفظ ”مخبر“ استعمال کرنے سے معلوم ہوا کہ خبر کو فائدۃ الخمر و لازم فائدۃ الخمر میں منحصر کرنا خبر کی غرض کے تحت ہے، ورنہ مطلقاً جملہ خبریہ کا تلفظ بہت سارے مقاصد کے لیے ہوتا ہے؛ مثلاً: حسرتاً استعمال کرنا ﴿رب انی وھن العظم منی﴾ [مریم: ۲۳] اظہار غم کے لیے ﴿رب انی وضعھا انی﴾ [آل عمران: ۴۰] وغیرہ، اظہار فقر کے لیے إذا بلغ القطام لنا صبی۔ فبحرہ العجاۃ ساجدینا ”ہم میں کوئی بچہ درد دھپینے کی عمر میں پہنچتا ہے، تو بڑے بڑے ظالم اس کے سامنے سجدہ کر کے جھکتے ہیں۔ محنت و کوشش پر ابھارنے کے لیے۔“ من طلب العلی سہر

اللیالی۔“ [ہی دوان الدامی]

عبارت: فینبغی أن یقتصر من التریب علی قنیر الحاجة؛ فإن کان خالی النعین من الحکم، و التردّد فیہ: استغنی عن مؤکدات الحکم. و إن کان متردداً فیہ، طالباً لہ: حسن تقویۃ بمؤکد. و إن کان منکرّاً: وحبّ بتوکیدہ بحسب الإنکار؛ کما قال اللہ تعالیٰ حکایۃ عن رسل عیسیٰ - علیہ السلام -: اذ کذبو فی المرّة الاولی: ﴿إنا إلیکم مرسلون﴾ [سہ: ۱۸] و فی الثانیۃ: ﴿رینا بعلم انا الیکم لمرسلون﴾ [سہ: ۱۸] و یسمی الضرب الأول: ابتدایاً و الثانی: طلبیاً و الثالث: إنکاریاً۔

ترجمہ: لہذا مناسب ہے کہ کلام کو بقدر ضرورت ترکیب میں مختصر کیا جائے؛ چنانچہ اگر مخاطب حکم اور اس میں شک کرنے سے خالی الذہن ہو؛ تو خبر کو مؤکدات سے بے نیاز رکھا جائے: (نہ لایا جائے)، اور اگر مخاطب حکم میں متردد ہو کر اس کا

طالب ہو: تو خبر کو ایک تاکید سے مؤکد کرنا بہتر ہے، اور اگر مخاطب حکم میں منکر ہو، تو کلام کو انکار کے مطابق مؤکد کرنا ضروری ہے: جیسے: اللہ نے فرمایا:۔ حضرت عیسیٰ کے فرستادہ لوگوں کی حکایت نقل کرتے ہوئے: جب کہ ان کو پہلی مرتبہ چھٹایا گیا۔ ﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مَرْسَلُونَ﴾ اور دوسری مرتبہ میں ﴿رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمَرْسَلُونَ﴾ خبر کی پہلی قسم کو: ابتدائی، اور دوسری کو: ظلی، اور تیسری کو: انکاری کہا جاتا ہے۔

تقریب: علامہ قزوینی نے خبر کی مخاطب کے تین حالات کے اعتبار سے تین اقسام بیان کی ہیں۔۔ کلام ابتدائی،۔ کلام ظلی،۔ کلام انکاری۔ مخاطب کی تین حالتیں سمجھنے سے کلام کی تین اقسام کا اچھی طرح اور آک ہوگا۔

۱۔ پہلی حالت: کبھی مخاطب حکم سے خالی الذہن ہوتا ہے، اس وقت اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے گا جو حرف تاکید سے خالی ہو، اور ایسے کلام کو ابتدائی کہا جاتا ہے۔

۲۔ دوسری حالت: کبھی مخاطب حکم میں مترد اور شکلی ہوتا ہے: اور وہ اپنے شک کو یقین میں بدلنا چاہتا ہے، اس وقت ایسے مخاطب کے سامنے تاکید لانا بہتر ہے: تاکہ اس کے دل کو اطمینان ہو جائے، ایسے کلام کو ظلی کہا جاتا ہے۔

۳۔ تیسری حالت: مخاطب حکم کا منکر ہو، اس وقت اس کے سامنے کلام کو ایک، یا اس سے زیادہ۔۔ یعنی شدت سے اس کا انکار ہوتی ہے۔ تاکید سے کلام کو مؤکد کرنا واجب اور ضروری ہوتا ہے، اور ایسے کلام کو انکاری کہا جاتا ہے: جیسے اس کی مثال اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ کے فرستادہ آدمیوں ”یوش“ اور ”یحییٰ“ اور ”شمعون“ کی اہل اٹلا کیہ کی طرف تبلیغ کی حکایت نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ، إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ، إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمَرْسَلُونَ﴾ [ہین۔ ۱۱۔ ۱۲] اس آیت کریمہ میں دو جملے ایسے ہیں: جس کو مؤکد پیش کیا گیا ہے: ۱۔ ﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مَرْسَلُونَ﴾ ۲۰ ﴿رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمَرْسَلُونَ﴾ پہلی مرتبہ حضرت عیسیٰ نے یوش اور یحییٰ کو اہل اٹلا کیہ کی طرف پیغام دیکر بھیجا، انہوں نے انکار کیا: تو فرمایا ﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مَرْسَلُونَ﴾ کلام کو حرف ”إن“ سے مؤکد کیا، مگر جب ان کا انکار بڑھ گیا: تو حضرت عیسیٰ نے شمعون کو ان دونوں کے ساتھ کر دیا، ان پیغمبروں نے اہل اٹلا کیہ کا انکار پہلی مرتبہ کے مقابلہ میں زیادہ شدید دیکھا: تو فرمایا: ﴿رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمَرْسَلُونَ﴾ کلام کو قسم، اور ”إن“ اور ”لام“ سے مؤکد کیا، معلوم ہوا جیسا مخاطب ہوگا: ویسا کلام کیا جائے گا۔

فائدہ: ۱۔ کلام کی ان تین اقسام سے معلوم ہوا: جیسا مخاطب و سامع: ویسا کلام۔ اس پر ایک لطیفہ سنئے: ایک مرتبہ ”ابو یوسف کندي“ ابو العباس مبرد کے پاس تشریف لے گئے، اور فرمایا: مجھے کلام عرب میں حشو معلوم ہوتا ہے، ابو العباس نے فرمایا: کہاں؟ جولیا کندي نے فرمایا: تین جملے ہیں:۔ عبد اللہ قائم،۔ إن عبد اللہ قائم،۔ إن عبد اللہ لقائم۔ الفاظ مکررہ ہیں، اور معانی ایک ہیں۔ مبرد نے کہا: یہ آپ کی غلط فہمی ہے، اور یہاں تمام معانی مختلف ہیں: پہلا جملہ:

صرف قیام کی خبر دیتا ہے، اور دوسرا جملہ: ایک سوال کا جواب ہے، اور تیسرا جملہ: ایک منکر کی تردید ہے۔ اس واقعہ سے کلام کی تین اقسام کی اچھی طرح تشریح ہو گئی۔

۲= خبر کی تاکید کے لیے مختلف اودات ہیں: من جملہ ”إن“، القسم ”لام“، ابتداء ”نون“ تاکید۔

۳= حروف تنبیہ: الا، ہلا، اور حروف زائدہ اور ”قد“ اور ”اما“ شرطیہ، وغیرہ، وغیرہ۔

عبارت نویسی: إخراج الكلام عليها: إخراجا على مقتضى الظاهر. و كثيرًا ما يُخرج على خلافه. فيحصل غير السائل كالسائل: إذا قُدِّمَ إليه ما يلوِّح بالخبر، فيستشرف له استشراف الطالب المتردد؛ نحو: ﴿ولا تخاطبني في الذين ظلموا، إنهم مغرقون﴾ (المومن- ۲۷) و غير المنكير كالمنكير: إذا لاح عليه شئ من أمارات الإنكار؛ نحو: شعر: جاء شقيق عارضًا رُمَحَهُ: إِنَّ نَبِيَّ عَمَلِكَ فِيهِمْ رِمَاحٌ. (م- ۷۱ لا الإعراب ۳۰۴) و المنكير كغير المنكير: إذا كما معه ما إن تأملته ارتدَّ ع؛ نحو: ﴿لا ريب فيه﴾۔

ترجمہ: مذکورہ تین وجوہ پر کلام کرنے کو اخراج علی مقتضی الظاہر کہا جاتا ہے، اور بہت سی مرتبہ کلام خلاف مقتضی ظاہر پیش کیا جاتا ہے؛ چنانچہ غیر سائل کو سائل کی طرح کر دیا جاتا ہے، جب کہ غیر سائل مخاطب کے سامنے وہ کلام پیش کیا جائے جو غیر سائل مخاطب کو خبر کی جہن ظاہر کرے، اور پھر وہ سائل خبر کے لیے طالب، متردد کی طرح انتظار کرنے لگے؛ جیسے اس کی مثال: ﴿ولا تخاطبني في الذين ظلموا، إنهم مغرقون﴾ (المومن- ۲۷) اور غیر منکر کو منکر کی طرح کیا جاتا ہے؛ جب کہ منکر کی ذات پر انکار کی کچھ علامات، اور نشانیاں ظاہر ہوں؛ جیسا کہ شعر: ”جاء شقيق عارضًا إلخ“ اور منکر کو غیر منکر کی طرح کیا جاتا ہے؛ جب کہ اس کے پاس وہ دلائل اور شواہد ہوں، اگر ان میں غور کرے؛ تو انکار سے باز آ جائے؛ جیسے: ”لا ريب فيه“۔

تشریح: کلام ابتدائی، طلبی اور انکاری: جن کا ذکر ابھی اوپر گزرا، ان میں مقتضی ظاہر کے مطابق کلام تھا؛ مگر بسا اوقات کلام کو خلاف مقتضی ظاہر لایا جاتا ہے، چند نکات اور اعتبارات کی وجہ سے جس کا منظم لحاظ کرتا ہے، بالفاظ دیگر بسا اوقات کلام میں چند ایسے نکات اور اعتبارات ہوتے ہیں جو کلام کو خلاف مقتضی ظاہر لانے پر مجبور کرتے ہیں، ان اعتبارات میں سے تین جگہوں کو مصنف نے بیان فرمایا ہے۔

فائدہ: یہ نکات خلاف مقتضی ظاہر نہیں ہیں؛ بلکہ اس کے مطابق ہیں؛ مگر وہ دوسرے نکات کے مقابلہ میں غیر واضح ہیں، اس لئے اس کی اچھی طرح توضیح کے لئے اسے خلاف مقتضی سے تعبیر کیا گیا۔ رنہ خلاف مقتضی ظاہر کلام کرنا بلاغت کے خلاف ہے، تو کیسے یہ علم معانی میں ہو سکتا ہے؟۔

• پہلی جگہ: غیر سائل مخاطب کے سامنے سائل مخاطب کی طرح کلام کیا جائے: یعنی مخاطب خالی الذہن ہو، اس کے

سامنے دراصل کلام ابتدائی کرنا چاہئے؛ مگر اس خالی الذہن مخاطب کے سامنے کلام طلبی پیش کرنا۔ یہ اس وقت ہوگا جب کہ غیر سائل مخاطب کے سامنے وہ کلام ہو جو اسے مجلس خبر میں مترود و طالب کی طرح بنا دے؛ جیسے اس کی مثال آیت کریمہ ﴿وَلَا تَخَاطَبُنِي فِي الذِّنِّ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَفُونَ﴾ (المزمنہ ۲۷) اللہ تعالیٰ حضرت نوح سے کہہ رہے ہیں: میرے سامنے اپنے مخالفین کی سفارش نہ کیجئے! اس کلام نے نوح کو اپنی قوم کے سلسلہ میں مترود بنا دیا؛ کہ آخر کیوں اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا؟ میری قوم کا کیا حشر ہوگا؟ اس حالت کی وجہ سے حضرت نوح کو سائل، مترود کے درجہ میں اتار دیا، گویا: بزبان حال حضرت نوح سوال کر رہے ہیں: کیا میری قوم پر اغراق کا فیصلہ کر دیا ہے، یا نہیں؟ چنانچہ اللہ نے جواب دیا: ﴿إِنَّهُمْ مُغْرَفُونَ﴾ (المزمنہ ۲۷)

• دوسری جگہ: غیر منکر مخاطب کے سامنے منکر کی طرح کلام کرنا جب کہ اس غیر منکر مخاطب کی حالت سے انکار کی کچھ علامتیں ظاہر ہوتی ہوں؛ جیسے اس کی مثال: ”جبل بن نھلہ القیس“ کا شعر:-

جاء شقيق عارضاً رُمَحَهُ إِذْ بَنَى عَمَكَ فِيهِمْ رِمَاخُ. (لم دلائل الإعجاز - ۲۲۰)

ل: ”شقیق“ یہ شاعر کا چچا زاد بھائی ہے۔ ”عارضاً“ چوڑائی میں کرنا۔ ”رُمَحَ“ نیزہ۔ ت: شقیق آیا، اپنے نیزہ کو چوڑائی میں رکھ کر، یقیناً تیرے چچا زاد بھائیوں کے پاس بھی نیزے ہیں۔  
محل استشہاد: جبل بن نھلہ کے شعر میں غور کیا جائے: کہ شقیق اپنے خصم: چچا زاد بھائیوں کے نیزوں کا منکر نہیں ہے؛ مگر اس کا اپنے نیزے کو چوڑائی میں رکھ کر بغیر لڑنے کی تیاری کے آنا: اس کی بے پروائی پر دلیل ہے، اور اشارہ ہوتا ہے: اس بات پر کہ اس کے چچا زاد بھائی بزدل ہیں، اور ان کے پاس، تھی نہیں ہیں۔ اس کی غفلت نہ حالت کی وجہ سے اسے منکر کلام کا درجہ دے کیا گیا، اور تاکید سے مؤکد کلام پیش کیا گیا۔

• تیسری جگہ: منکر مخاطب کے سامنے غیر منکر، خالی الذہن مخاطب کی طرح کلام کرنا؛ جب کہ اس مقام پر مخاطب کے سامنے وہ دلائل اور شواہد موجود ہوں، جس میں ادنیٰ غور کرنے سے انکار سے باز آ جائے؛ جیسے اس کی مثال آیت کریمہ: ﴿لَا رِبَّ فِيهِ﴾ میں اللہ تعالیٰ ان منکرین سے۔ جو اللہ کی کتاب قرآن کے شدت سے منکر ہیں۔ خطاب کر رہے ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جو تاکید سے خالی ہے؛ جیسا کہ غیر منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے؛ چنانچہ اللہ نے فرمایا: ﴿لَا رِبَّ فِيهِ﴾ اسلئے کہ منکرین کے پاس اس مسئلہ پر اتنی دلائل و شواہد ہیں کہ اگر وہ براہین، اور دلائل موجود ہیں؛ اگر ان میں غور کرتے؛ تو ضرور اس پر ایمان لے آتے۔ اس حکمت کی وجہ سے اللہ نے ان کے انکار کو وزن نہیں دیا، اور ایسا کلام پیش کیا گویا: وہ غیر منکر ہیں۔

فائدہ: ہم یہاں اتبن جگہوں میں سے ہر ایک کی ایک مثال لکھ رہے ہیں؛ تاکہ مضمون اچھی طرح ذہن نشین ہو

جائے۔ پہلے کی مثال: ﴿وما ابرى نفسى ان النفس لامارة بالسوء﴾ یہ مثال غیر سائل کو سائل کی طرح قرار دینے کی ہے۔ دوسری جگہ کی مثال: ﴿ثم انكم بعد ذلك لميتون﴾ یہ مثال غیر منکر کو منکر کی طرح کر دینے کی ہے۔ تیسری مثال: ﴿الھکم الہ واحد﴾، منکر کو غیر منکر قرار دینے کی ہے۔

عبارت: هكذا اعتبارا ث النفسی۔

تشریح: کلام ابتدائی، اور ظلی، اور انکاری میں جو مثالیں مصنفؒ نے پیش فرمائی ہیں، وہ مثبت کی ہیں؛ اس سے طالب علم کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید اس کا تحقق صرف مثبت میں ہوگا؛ مگر عبارت کے اس قطعہ نے اس وہم کو باطل کر دیا، اور ثابت کیا: یہ ساری اقسام منفی میں بھی پائی جاسکتی ہیں۔

عبارت: ثم الإسناد: منه: حقيقة عقلية، و هي: إسناد الفعل - أو معناه - إلى ما هو له عند المتكلم، في الظاهر؛ كقول المومن: "أثبت الله البقل"، و قول الحاهل: "أثبت الربيع البقل"، و قولك: "جاء زيد"، و أنت تعلم أنه لم يعي، و منه: محاذ عقلي، و هو: إسناد إلى ملابس له غير ما هو له بنأول۔ ترجمہ: پھر اسناد میں سے ایک اسناد حقیقت عقلیہ ہے، اور اسناد حقیقت: وہ فعل اور معنی فعل کی اسناد اس چیز کی طرف جو اس کے لیے ہو، متکلم کے نزدیک، ظاہر میں۔ جیسے مومن کا قول: "أثبت الله البقل"، اور جائل کا قول: "أثبت الربيع البقل" اور تیرا قول: "جاء زيد" اور تجھے معلوم ہو کہ وہ نہیں آیا ہے۔ اور اسناد میں سے دوسری قسم مجاز عقلی ہے، اور وہ: فعل اور معنی فعل کے ملابس کی طرف فعل کی نسبت کرنا ہے؛ جب کہ وہ ملابس غیر ماہولہ ہوں کسی قرینہ کی وجہ سے۔

تشریح: مصنفؒ اسناد کی دو قسموں کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ اس کو سمجھنے سے پہلے کچھ ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جو مصنفؒ کی تعبیر عبارت سے آشکارہ ہوتی ہیں:

۱- مصنفؒ نے اسناد کو مطلق ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا: کہ اسناد کی یہ دو قسمیں جس طرح خبر میں پائی جاتی ہیں؛ اسی طرح انشاء میں بھی پائی جاتی ہیں، اور ساتھ ساتھ اس بات کی طرف اشارہ فرمایا: کہ اسناد چاہے تام ہو، یا ناقص؛ سب اس کو شامل ہیں۔

۲- مصنفؒ نے اسناد کی دو قسموں کو حصر کی تعبیر "إما حقيقة أو محاذ" میں ذکر نہیں کیا؛ بل کہ منہ کی تعبیر استعمال کی، اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے میرے نزدیک اسناد کی صرف یہ دو قسمیں نہیں ہیں؛ بل کہ اسناد کی ایک تیسری قسم ہے، اور وہ: وہ ہے جو نہ حقیقی ہے، اور نہ عقلی؛ جیسے اس کی مثال: "الإنسان حيوان"، اور "الحيوان جسم" وغیرہ: یعنی جہاں فعل اور معنی فعل مسند نہ ہو، بل کہ اسم ہو، گویا: "منہ" کی تعبیر سے عدم حصر کی طرف اشارہ فرمایا۔ اب اصل عبارت کی تشریح سنئے۔

۱- اسناد کی اقسام: ”اسناد حقیقی“ اور ”اسناد مجازی“ جس کو مجاز حکمی، عقلی بھی کہتے ہیں۔

۲- اسناد حقیقت عقلیہ: فعل یا معنی فعل۔ (یعنی معنی تفسیر، جیسے: مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفصیل، اور ظرف)۔ کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لیے وہ فعل اور معنی فعل متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو، اور ظاہری حال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہو کہ متکلم نے فعل اور معنی فعل کو ماہولہ کی طرف منسوب کیا ہے، ہمارے مصنف نے اسے اس طرح بیان کیا: فعل اور معنی فعل کی ماہولہ کی طرف نسبت کرنا، متکلم کے نزدیک، ظاہری حال میں۔ چنانچہ حقیقت عقلیہ کی یہ تعریف چار قسموں کو شامل ہوگی: (۱) ماہولہ کی اسناد واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو۔ (۲) ماہولہ کی اسناد دونوں کے مطابق نہ ہو۔ (۳) واقع کے مطابق ہو، نہ کہ اعتقاد کے۔ (۴) اعتقاد کے مطابق ہو، نہ کہ واقع کے۔ مصنف نے ان چار قسموں میں سے تین اقسام کی مثالیں ذکر کی ہیں، اور ایک کی مثال: یعنی جو واقع کے مطابق، اعتقاد کے مخالف ہو: اس کو ذکر نہیں فرمایا۔ اور عدم ذکر کی وجہ اس کا قلت وجود ہے، دوسرا کوئی مقصد نہیں ہے، جیسا کہ تفتازانی کی رائے ہے۔

۱- ”أثبت الله البطل“ اگر یہ جملہ مومن کہے: تو یہ مثال واقع، اور اعتقاد دونوں میں ماہولہ کی طرف اسناد کی ہوگی؛ کیوں کہ اثبات بطل واقع میں اللہ کے لیے ثابت ہے، اور مومن کا اعتقاد بھی ہے۔

۲- ”أثبت الزبوع البطل“ اگر یہ جملہ کافر کہے: تو یہ مثال واقع کچھ مخالف، اور اعتقاد کے مطابق کی مثال ہوگی؛ اس لیے کہ اثبات بطل واقع میں فصل ربیع کے لیے نہیں ہے؛ مگر کافر کے اعتقاد میں ثابت ہے۔

۳- ”خلق الله تعالى الأفعال كلها“ مسترلی کا قول جو افعال کا خالق بندے کو مانتے ہیں: نہ کہ اللہ کو، یہ مثال واقع کے مطابق ہے؛ لیکن اعتقاد میں ثابت نہیں ہے؛ کیوں کہ حقیقت اور واقع میں افعال کے خالق اللہ ہے؛ مگر معتزلہ کا اعتقاد ایسا نہیں ہے؛ بل کہ وہ افعال کا خالق بندہ کو مانتے ہیں، مگر امیر المؤمنین کے رعب سے ایسا کہہ رہے ہیں۔

۴- ”حاء زید“ یہ جملہ وہ متکلم کہ جس کو معلوم ہو: کہ زید واقع میں نہیں آیا ہے، اس جملہ میں اسناد نہ واقع میں ثابت ہے، اور نہ اعتقاد میں ثابت ہے، کیوں کہ متکلم کے اعتقاد میں اور واقع میں یہ ثابت نہیں ہے؛ مگر فعل بحیث کی نسبت زید انسان کی ماہولہ کی طرف ہے۔ اس چوتھی قسم سے مراد: افعال کا ذبیہ ہیں۔ کیوں کہ اخبار کا ذبیہ میں افعال کی اسناد غیر ماہولہ کی طرف ہونے پر قرینہ نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے اس کو مجاز عقلی میں شامل نہیں کریں گے؛ بل کہ حقیقت عقلیہ میں داخل کیا جائے گا۔

۵- اسناد مجاز عقلی: فعل اور معنی فعل کے قرینہ کے ساتھ اس کے ایسے ملا بس کی طرف اسناد کرنا جو اس کا غیر ماہولہ ہو: یعنی فعل اور معنی فعل کے ماہولہ کو چھوڑ کر ایسے غیر ماہولہ کی طرف نسبت کرنا جس کے ساتھ فعل اور معنی فعل کا ربط، اور

تعلق ہو؛ مثلاً: فاعل اور مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب۔ یہ چھ چیزیں ایسی ہیں؛ جن کا فعل کے ساتھ تعلق، اور ربط ہے۔ اسی کو آگے مصنف ”مع مثال ذکر کریں گے۔“

عبارت: ولہ ملاہبات شتی: یُلاہس الفاعل، و المفعول بہ، و المصدر، و الزمان، و المكان، و السبب؛ فہا سندہ إلى الفاعل أو مفعول بہ۔ إذا كان مبنياً لہ حقيقة كما مر. و إلى غیرہما۔ للملاہسة۔: مجازاً؛ كقولہم: عيشة راضية، سئل مُفْعَلٌ، شِعْرٌ شاعرٌ، نہاڑہ صاتمٌ، بھر جاز، بنی الامیر المدینہ۔۔

ترجمہ: فعل کے مختلف ملاہبات ہیں، فعل فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمانہ، مکان، اور سبب سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا فعل کی نسبت فاعل اور مفعول بہ کی طرف کرنا جب کہ فعل ان کے لیے مبنی ہو؛ تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہوگی، جیسا کہ گزر گیا۔ اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف ملاہس کی وجہ سے ہو؛ تو مجاز ہوگی، جیسے: عربوں کا قول: ”عیشة راضية“، ”سئل منعم“، ”شعر شاعر الخ۔“

تشریح: مصنف نے اسناد مجازی کی مثالیں ذکر کر رہے ہیں، اور چوں کہ فعل کے ملاہبات چھ ہیں، اس لئے ہر ایک کی ایک ایک مثال دی ہیں: یعنی فعل کے متعلقات میں سے فاعل، مفعول بہ، زمان، مصدر، سبب وغیرہ ہے، اگر فعل کی نسبت معروف ہونے کے وقت فاعل کی طرف، اور مجہول ہونے کی صورت میں مفعول بہ کی طرف کی گئی ہو؛ تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہوگی، اور اگر کسی ملاہست کی وجہ سے فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف کی گئی ہو؛ یعنی معروف کی صورت میں مفعول بہ کی طرف، اور مجہول کی صورت میں فاعل کی طرف؛ تو مجاز عقلی ہوگی۔ اسی طرح اگر فعل بمعنی فعل کی اسناد مذکورہ چھ چیزوں کی طرف کی گئی ہو؛ تو بھی مجاز عقلی ہوگی۔

نوٹ: مفعول معہ، حال، تمیز، مستثنی، بقیہ منصوبات اگرچہ فعل سے تعلق رکھتے ہیں؛ مگر ان کی طرف فعل کی اسناد نہیں ہوتی اس لیے اس کو متعلقات فعل میں سے شمار نہیں کیا ہے۔ مثالیں ملاحظہ ہو!

①- ”عیشة راضية“ میں فعل معروف کی اسناد مفعول کی طرف ہے؛ اس لیے کہ راضی: یہ اسم فاعل ہونے کی وجہ سے فعل معروف کے حکم میں ہے، اس کی اسناد ”عیشة“ مفعول کی طرف کی گئی ہے؛ کیوں کہ زندگی راضی نہیں ہوتی، صاحب زندگی راضی ہوتا ہے۔

②- ”سئل منعم“ میں فعل مجہول کی اسناد فاعل کی طرف ہے؛ کیوں کہ ”منعم“ اسم مفعول ہونے کی وجہ سے فعل مجہول کے حکم میں ہے، اس کی اسناد ”سئل“ فاعل کی طرف کی گئی ہے؛ کیوں کہ سیلاب بھرا نہیں جاتا؛ بل کہ سیلاب تو بھرنے والا ہوتا ہے۔

③- ”شعر شاعر“ میں فعل کی اسناد مصدر کی طرف ہے؛ اس لیے کہ یہ بات مسلم ہے کہ فعل شعر کا فاعل حقیقی آدمی ہوتا



ہے؛ نہ کہ شعر: مصدر؛ مگر یہاں شاعر کی اسناد مصدر کی طرف کرنا ”اسناد الی غیر ماہولہ“ کی طرح ہے۔ لہذا یہ مجاز عقلی کی مثال ہوگی۔

● علامہ تھمازانی کی رائے: صاحب مختصر المعانی فرماتے ہیں: کہ مصدر کی طرف فعل کی اسناد کرنے کی مثال ”جَدُّ جَدُّہ“ کو پیش کرنا بہتر ہے؛ اس لیے کہ ”جَدُّ“ فعل کی اسناد اس کے مصدر ”جَدُّ“ کی طرف کی گئی ہے؛ حالاں کہ صاحب جد کی طرف کرنا چاہئے؛ جو اس کا فاعل حقیقی ہے؛ اور علامہ تھمازانی نے احسن کی علت یوں بیان کی: کہ ہمارے مصنف ترویجی کی بیان کردہ مثال: ”شعر شاعر“ میں شعر: اسم مفعول کے معنی میں ہے؛ لہذا وہ فعل معروف کی نائب فاعل: یعنی مفعول بہ کی طرف اسناد کی مثال ہوگی؛ نہ کہ فعل کی مصدر کی طرف اسناد کی مثال۔

● ۴- ”نہارہ صائم“ میں فعل کی اسناد زمانہ کی طرف کی گئی ہے؛ اس لیے کہ روزہ دار انسان ہوتا ہے؛ نہ کہ دن۔ معلوم ہوا: ”نہار“ یہ فعل کا غیر ماہولہ ہے؛ لہذا یہ مجاز عقلی کی مثال ہوگی۔

● ۵- ”نہر جاری“ میں فعل کی اسناد مکان کی طرف کی گئی ہے؛ اس لیے کہ نہر جاری نہیں ہوتی؛ بل کہ پانی جاری ہوتا ہے مگر نہر یہ پانی کے بہنے کی جگہ ہے۔ معلوم ہوا: کہ یہ فعل کی اسناد غیر ماہولہ کی طرف ہے؛ لہذا یہ مجاز عقلی ہوگی۔

● ۶- ”بنی الأمير المدینہ“ میں فعل کی اسناد سبب کی طرف کی گئی ہے؛ اس لیے کہ امیر بادشاہ خود شہر تعمیر نہیں کرتا؛ بل کہ اس کے حکم کے سبب معمار تعمیر کرتے ہیں۔ معلوم ہوا: یہاں فعل کی اسناد سبب فعل کی طرف کی گئی ہے۔ جو فعل کا غیر ماہولہ ہے۔ لہذا یہ مجاز عقلی ہوگی۔

عبارت: قولنا: یُسْأَلُ: یُخْرِجُ نحو ما مرَّ من قول الجاهل؛ و لهذا لم یُحْمَلْ نحو قوله: شعر: ”أَشَابَ الصَّغِيرَ وَ أَقْنَى الْكَبِيرَ: كَرُّ الْغَدَاةِ وَ مَرُّ الْعَشِيِّ“ (امام ابن جریر ۱۲۱۴-۱۲۱۵) علی المجاز؛ ما لم یُعْلَمْ أَوْ یُظَنَّ بِأَنَّ قَائِلَهُ لَمْ یَحْتَقِدْ ظَاهِرَهُ؛ کما استدلَّ علی أنَّ إسناده ”میز“ فی قول أبي النجم: شعر: مَيَّزَ عَنْهُ قُنْزَعًا عَنْ قَنْزِعِ بِحَذْبِ اللَّيَالِي أَبْطِئِي أَوْ أَسْرِعِي. (امام ابن جریر ۱۲۱۴-۱۲۱۵) محارِبُ بِقَوْلِهِ عَقِيبُهُ: ”أَفْنَاهُ قَبْلَ اللَّهِ لِلشَّمْسِ إِطْلَعِي“ ترجمہ: ہمارا قول: بِنَاءُ ”وَل“ گزری ہوئی مثال: جاہل کا قول: أَنْبَتَ اللَّهُ الْبَقْلَ؛ جیسی مثالوں کو خارج کر دیتا ہے؛ اور اسی وجہ سے شاعر کا قول: ”أَشَابَ الصَّغِيرَ وَ أَقْنَى الْكَبِيرَ: كَرُّ الْغَدَاةِ وَ مَرُّ الْعَشِيِّ“ کو مجاز پر محمول نہیں کیا جائیگا؛ تا آنکہ اس کے کہنے والے کو معلوم کیا جائے؛ یا خیال ہو جائے کہ اس کے کہنے والے نے ظاہر کا اعتقاد کیا ہے؛ جیسا کہ استدلال کیا گیا: ابوالنجم کے شعر: مَيَّزَ عَنْهُ قُنْزَعًا عَنْ قَنْزِعِ ÷ میں میز کی اسناد پر؛ کہ وہ مجاز ہے۔ اس کے بعد میں آنے والے دوسرے شعر کی وجہ سے۔

تشریح: مصنف ”مجاز عقلی کی تعریف میں ”بَسْأَلَ“ کی قید کا قائدہ بتلا رہے ہیں کہ: ”بَسْأَلَ“ کی قید سے جاہل کا قول

أثبت الربيع البقل، 'اور اس کے علاوہ وہ تمام اقوال: جن میں اسناد متکلم کے عقائد کے مطابق ہو، لیکن واقع کے مطابق نہ ہو؛ جیسے کہ: أثبت الربيع البقل "میں ربیع کی طرف انبات کی اسناد اگرچہ حقیقت میں غیر ماہولہ کی طرف ہے؛ کیوں کہ انبات البقل کا حقیقی فاعل اللہ ہے؛ لیکن یہاں اسناد غیر ماہولہ کی طرف ہونے پر کوئی قرینہ نہیں ہے، اور مجاز عقلی کے لیے قرینہ ضروری ہے۔ الحاصل قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ مجاز عقلی نہیں ہے۔ حاصل کلام "بتساؤل" کی قید کے فائدہ سے معلوم ہوا: بالصلحان العبدی کا شعر:

"أشباب الصَّغِيرِ وَأَنْتَى الْكَبِيرِ ÷ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ [نہ اسرار البلاغہ - ۲۴۴]

ل: "اشباب" نو جوان بنانا، "أنتی" ہلاک کرنا، "کر" صبح کا بار بار آنا، "مر" گزرنا۔

ت: چھوٹے کو جوان کر دیا، اور بوڑھے کو ہلاک کر دیا، صبح و شام کے بار بار آنے، اور جانے نے۔ صلحان العبدی کے مذکورہ شعر کو مجاز پر محمول نہیں کیا جائے گا؛ جب تک کہ اس کے کہنے والے کا اعتقاد نہ معلوم ہو، کیوں کہ اس کے قائل کا اعتقاد ہی اس کے مجاز و حقیقی ہونے کو طے کرے گا، جیسے: ابوالنجم کے شعر سے سمجھئے:

مَيَّزَ عَنْهُ قُنْزَعًا عَنْ قُنْزَعٍ ÷ جَذَبُ اللَّيَالِي أَبْطَلَنِي أَوْ أُسْرِعِي - [نہ مہاۃ الإيجاز - ۱۶۴]

ل: "میز" جدا کرنا، "قنزعا" بال کا کچھا، "جذب" گزرنا، "أبطلنی" ہتہ چلنا، "أسرعی" جلدی چلنا۔

ت: سر کے اطراف کے بالوں کو دوسرے بالوں سے جدا کر دیا، راتوں کے گزرنے نے، اے رات! اب تو آہستہ چل یا جلدی چل۔ (کوئی فائدہ نہیں) ابوالنجم کے شعر میں "میز" کی اسناد "جذب الیالی" کی طرف اسناد مجازی ہے، اور اس پر ترمیم اس کے بعد والد دوسرا شعر ہے، اور وہ یہ ہے: "أَفْنَاهُ قَبْلَ الْمَوْتِ سِوَا الْمَوْتِ"۔ یہ ثابت کر دیا کہ: ابو النجم ایک موجد مومن انسان ہے، اس نے اپنے پہلے شعر میں "میز" کی اسناد غیر ماہولہ کی طرف کی ہے، لہذا وہ مجاز عقلی ہوگا۔ الحاصل مجاز عقلی کا حکم لگانے کے لیے قرینہ کا ہونا ضروری ہے؛ ورنہ اس کا شمار بغیر قرینہ کے حقیقت عقلیہ میں ہوگا؛ جیسا کہ افعال کا ذبیہ اور کافر کے اقوال میں ہوتا ہے۔

عبارت: أَقْسَامُهُ أَرْبَعَةٌ: لَا لِي طَرَفِيَّةٍ: إِمَّا حَقِيقَتَانِ: نَحْوُ: أَثْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ. أَوْ مَحَازَانِ: نَحْوُ: أَحْيَا الْأَرْضَ شَبَابُ الزَّمَانِ. أَوْ مَخْتَلِفَانِ: نَحْوُ: أَثْبَتَ الْبَقْلَ شَبَابُ الزَّمَانِ. أَوْ أَحْيَا الْأَرْضَ الرَّبِيعَ. وَهُوَ فِي الْقُرْآنِ كَثِيرٌ: تَرْجُحُ: مُسْنَدُ الْإِلَهِ، أَوْ مُسْنَدُ حَقِيقَتِي وَمَجَازِي هُوَ: كَمَا عَتَبَارُ سَبْعَةِ مَجَازٍ عَقْلِيٍّ فِي چار قسمیں ہیں: ۱۔ مسند اور مسند الیہ دونوں حقیقی ہوں: یعنی دونوں اپنے موضوعات میں مستعمل ہوں؛ جیسے: "أثبت الربيع البقل" موجد کے اس قول میں انبات: مسند، اور الربيع: مسند الیہ ہے، اور دونوں اپنے موضوعات میں مستعمل ہیں: ۲۔ مسند اور مسند الیہ دونوں مجازی

ہوں: یعنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہوں؛ جیسے: ”أحيا الأرض شباب الزمان“ میں ”أحيا“ مستند اپنے حقیقی معنی: یعنی ”اعطاء حیات“ کو چھوڑ کر مجازی معنی: یعنی ”زمین کا سرسبز شاداب کرنا“ میں مستعمل ہے، اسی طرح ”شباب الزمان“ بھی اپنے حقیقی معنی: یعنی ”حرارت کا قوی، اور مشتعل ہونا“ چھوڑ کر اپنے مجازی معنی: یعنی ”زمین کی قوت نامیہ کا بڑھنا“ میں مستعمل ہے، اور دونوں غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مجاز ہیں۔ ۳۔ مستند حقیقی ہو، اور مستند الیہ مجازی ہو جیسے: ”أثبت لبقل شباب الزمان“ میں ”أثبت“ مستند حقیقی، اور شباب: مستند الیہ مجازی ہے۔ ۴۔ اس کا برعکس: یعنی مستند مجازی، اور مستند الیہ حقیقی جیسے: ”أحيا الأرض الربيع“ میں احیاء: مستند مجازی، اور الربيع: مستند الیہ حقیقی ہے۔

عبارت: وَهُوَ فِي الْقُرْآنِ كَثِيرٌ ﴿۱﴾ إِذَا نَلَيْتَ عَلَيْهِمَ آيَةَ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴿۲﴾ (الأنفال-۱۲)، ﴿يَذْبَحُ آبْنَاهُمْ﴾ (النعم-۱۱)، ﴿يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا﴾ (الأعراف-۲۷)، ﴿يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (الزمر-۱۷)، ﴿أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (الزلزال-۲) هُوَ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْخَبَرِ؛ بَلْ يَجْرِي فِي الْإِنْشَاءِ؛ نَحْوُ: ﴿يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا﴾ (سورہ-۳۶)۔

تشریح: علامہ قزوینیؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ مجاز عقلی کا استعمال قرآن میں بکثرت موجود ہے، شاید مصنفؒ عیبہ بحث اس لیے ذکر کی؛ تاکہ ان لوگوں کی تردید ہو جائے جن کا خیال ہے: کہ مجاز عقلی کا استعمال عجزاً عن الحقیقہ ہوتا ہے، جب اللہ استعمال کر رہے ہیں جو قادر مطلق ہیں؛ تو کیسے مجاز کا استعمال عجزاً عن الحقیقہ ہوگا۔ علامہ قزوینیؒ نے قرآن پاک کی پانچ آیتیں مجاز عقلی کی پیش فرمائی ہیں: ۱۔ ﴿وَإِذَا نَلَيْتَ عَلَيْهِمَ آيَةَ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (الأنفال-۱۲) اس آیت میں تلاوت آیات کی طرف ”زادت“ فعل کی اسناد مجاز عقلی ہے؛ کیوں کہ ایمان بڑھانے والا اللہ ہے۔ ۲۔ ﴿يَذْبَحُ آبْنَاهُمْ﴾ (النعم-۱۱) میں ذبح کی اسناد فرعون کی طرف مجاز عقلی ہے؛ کیوں کہ قتل کرنا یہ اس کے جلا دوں کا کام تھا، فرعون کا تو صرف حکم تھا۔ ۳۔ ﴿يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا﴾ (الأعراف-۲۷) میں ”ینزع“ کی اسناد گیارہویں کی طرف مجاز عقلی ہے؛ کیوں کہ نکالنے والا اصل اللہ ہے، گیارہویں تو صرف سبب ہے۔ ۴۔ ﴿يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (الزمر-۱۷) میں ”شیباً“ میں جعل الشیب کی اسناد یوم کی جانب مجاز عقلی ہے؛ کیوں کہ جعل الشیب کا حقیقی قائل اللہ ہے۔ ۵۔ ﴿أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (الزلزال-۲) میں اخراج کی اسناد ارض کی جانب مجاز عقلی ہے؛ کیوں کہ اخراج کا حقیقی قائل اللہ ہے۔

اس عبارت سے طالب علم کی غلط فہمی دور کی جاتی ہے کہ شاید طالب علم سمجھ رہا ہوگا، اوپر مجاز عقلی کی جتنی مثالیں گزری ہیں، ساری جملہ خبریہ تھیں، اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ مجاز عقلی کا تحقق صرف خبر میں ہوگا، اس وہم کو دور کرنے کے لیے علامہ قزوینیؒ نے: ﴿يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا﴾ (سورہ-۳۶) ذکر

فرمایا۔ اس آیت کریمہ میں صیغہ امر۔ جو انشاء کے قبیل سے ہے۔ مجاز عقلی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مجاز عقلی کا تحقق انشاء میں بھی ہوتا ہے، دوسری چند مثالیں علامہ تفتازانی نے مختصر العالی میں تحریر کی ہیں: جیسے: "فَلْيَنْبِتِ الرِّبْعُ، فَلْيَصُمْ نَهَارُكَ، وَ لِيَجِدْ حُبُّكَ، لَيْتَ النَّهْرُ جَارِي، أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ۔ وغیرہ۔

عبرت: نو لا بُدَّ لَهُ مِنْ قَرِينَةٍ: لفظیہ: کما مر۔ او معنویہ: کاستحالة قیام المسند بالمذکور: عقلاً: کقولک: مَحَبَّتُکَ جَاءَتْ بِي إِلَيْکَ: "او عادہ: نحو: هَزَمَ الْأَمِيرُ الْجُنْدَ، وَ كَصَدُّوهُ عَنِ الْمَوْحِدِ فِي مِثْلِ: أَشَابَ الصَّغِيرَ۔

ترجمہ: مجاز عقلی کے لیے قرینہ کا ہونا ضروری ہے: چاہے لفظیہ ہو: جیسے: گزری ہوئی مثالوں میں تھا، یا قرینہ معنویہ ہو: جیسے: مسند کے قیام مسندالیہ کے ساتھ عقلاً محال ہونا: جیسے: تیرا قول مَحَبَّتُکَ جَاءَتْ بِي إِلَيْکَ، یا مسند کا قیام مسندالیہ کیساتھ عادۃ محال ہو: جیسے: "هَزَمَ الْأَمِيرُ الْجُنْدَ" اور موحّد شخص سے اسناد کا صدور ہو "أَشَابَ الصَّغِيرَ" ہمیشہ مثالوں میں۔

تشریح: ہم نے اوپر بیان کیا کہ مجاز عقلی کے لیے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ اب وہ قرینہ یا الفاظ کی شکل میں ہوگا۔ جس کی لفظیہ کہا جاتا ہے۔ یا وہ قرینہ معنی کی شکل میں ہوگا۔ جس کو قرینہ معنویہ کہا جاتا ہے۔

• قرینہ لفظیہ کی مثال: ابوالنجم کے گزرے ہوئے شعر: مَيَّزَ عَنْهُ قُنْزَعًا عَنْ قَنْزِعٍ جَذَبُ اللَّيَالِي أَبْطِئِي أَوْ أَسْرِعِي میں اسناد مجاز عقلی ہونے پر قرینہ "أَفْنَاهُ قَبْلَ اللَّهِ" یہ الفاظ تھے۔ لہذا یہ قرینہ لفظیہ ہوگا۔

• قرینہ معنویہ کی مثال: قرینہ معنویہ کی دو صورتیں ہیں: (۱) پہلی صورت: مسند کا قیام مسندالیہ سے عقلاً محال ہو، یا عادۃ محال ہو۔ عقلاً محال ہونے کی مثال: مَحَبَّتُکَ جَاءَتْ بِي إِلَيْکَ میں "مَحَبَّتُکَ" کا قیام "مَحَبَّتُکَ" کے ساتھ عقلاً ممکن ہے۔ عادۃ محال ہونے کی مثال: "هَزَمَ الْأَمِيرُ الْجُنْدَ" ایک آدمی کا پورے لشکر کو شکست دینا عرفاً محال ہے۔

اغرض محال ہونا یہ ایک معنوی امر ہے: اس لیے اس قرینہ کو معنویہ کہیں گے۔

(۲) قرینہ معنویہ کی دوسری صورت: ایسے کلام کا موحّد کامل سے صادر ہونا جس میں اسناد غیر اللہ کی طرف کی گئی ہو: جیسے سلطان عبدی کا شعر "أَشَابَ الصَّغِيرَ" میں اشاب کی اسناد "سَرَّ الْغَدَاةَ" کی طرف اسناد غیر ماہولہ کی ہے، یہاں موحّد کامل کا ایمان قرینہ ہے کہ اس نے "سَرَّ الْغَدَاةَ" کو اس کا حقیقی فاعل نہیں بنایا ہے: اس لیے کہ ہر چیز کا فاعل حقیقی اللہ ہے: لہذا اس جیسے اقوال میں اسناد مجاز عقلی ہونے پر قرینہ ان کا ایمان ہے۔ اور ایمان عقلی، اور معنوی شی ہے: اس لیے اس کو معنویہ کہا جاتا ہے۔

عبارت: مَعْرِفَةُ حَقِيقَتِهِ: إِنَّمَا ظَاهِرَةٌ: کما فی قوله تعالى: ﴿فَمَا رِبْحُتَ تَجَارَتِهِمْ﴾: أي: فَمَا رِبْحُوا فِي تِجَارَتِهِمْ. وَإِنَّمَا خَفِيَّةٌ: کما فی قولک: سَرَّتَنِي رُؤْيُكَ، أي: سَرَّني اللَّهُ عِنْدَ رُؤْيِكَ، وقوله شعر: هَزَمَكَ

وَجْهَهُ حُسْنًا: إِذَا مَا زِدْتَهُ نَظْرًا-ای: بِزَيْدِكَ اللَّهُ حُسْنًا فِي وَجْهِهِ۔

ترجمہ: مجاز عقلی کی حقیقت کا پہچانا تو واضح ہوتا ہے؛ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿فَمَا رِجْحُ تِجَارَتِهِمْ﴾ میں فَمَا رِجْحُ تِجَارَتِهِمْ یا پہچانا پوشیدہ ہوتا ہے؛ جیسے تیرے قول: سَرْتَنِي رُؤْيُكَ، أَيْ: سَرْتَنِي اللَّهُ عِنْدَ رُؤْيِكَ، اور شاعر کا قول: بِزَيْدِكَ وَجْهَهُ حُسْنًا: إِذَا مَا زِدْتَهُ نَظْرًا-ای: بِزَيْدِكَ اللَّهُ حُسْنًا فِي وَجْهِهِ۔ اللہ اس کے چہرے میں تیرے لیے حسن بڑھائے۔

تشریح: جس کلام میں مجاز عقلی ہوتا ہے اس میں اسناد حقیقی کا معلوم کرنا کبھی واضح ہوتا ہے، اور کبھی پوشیدہ ہوتا ہے، ظاہر اور خفاء ہونے کے مابین فرق لوگوں کا استعمال ہے: یعنی اگر کسی فعل کی اسناد اس کے فاعل حقیقی کی طرف کرنے کا لوگوں میں رواج ہو، مگر لوگ کبھی کبھی اس کے غیر ماہولہ کی طرف اسناد کرتے ہوں؛ تو اس کے حقیقی اسناد کو پہچانا آسان ہے؛ جیسے اس کی مثال: ”فَمَا رِجْحُ تِجَارَتِهِمْ“ میں رِجْح کی اسناد اس کے سبب تجارت کی طرف اسناد مجازی ہے، اور اس کی حقیقی اسناد: رِجْح کی اسناد تجارت کی طرف، جس کی طرف ذہن بآسان منتقل ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ اس کا استعمال متروک نہیں ہے؛ لہذا اس کی پہچان ظاہر اور واضح ہوگی، اور اگر حقیقی اسناد کا استعمال متروک ہو گیا ہو؛ اور ذہن کا انتقال حقیقی اسناد کی طرف بآسانی نہ ہوتا ہو؛ مثلاً: (۱) سَرْتَنِي رُؤْيُكَ (۲) بِزَيْدِكَ وَجْهَهُ حُسْنًا۔ پہلی مثال میں سرور کی اسناد رویت کی طرف، اور دوسری مثال میں ”بِزَيْدٍ“ کی اسناد ”وَجْهَهُ“ کی طرف اسناد مجازی ہے؛ اس لیے کہ خوش کرنا، اور حسن بڑھانا: یہ اللہ کا وصف ہے۔ الغرض ان دو مثالوں میں مجاز عقلی کی حقیقت کو پہچاننے میں خفاء ہے، اور خفاء کی علت اس کے استعمال کا متروک ہونا ہے؛ اس لئے کہ عام طور پر اہل لغت اس طرح کے جملوں میں اسناد: اسناد مجازی استعمال کرتے ہیں؛ اس لیے حقیقی اسناد کی طرف ذہن کا انتقال جلدی بآسانی نہیں ہوتا ہے، اور ذہن کا بآسانی انتقال نہ ہونا ہی خفاء ہے؛ لہذا یہ اسناد خفیہ کی مثال ہوگی۔

مِثَالُ تِجَارَتِهِمْ السَّكَاكِي ذَاهِبًا إِلَى أُنْ - مَا مَرَّ، وَ نَحْوُهُ - اسْتِعَارَةٌ بِالْكُنَايَةِ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالرِّبْحِ لِفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ؛ بِفَرِيْقَةِ نَسْبَةِ الْإِنْبَاتِ إِلَيْهِ، وَ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ غَيْرُهُ۔

ترجمہ: علامہ سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ گزری ہوئی مثالیں، اور اس جیسی دوسری مثالوں میں استعارہ بالکنایہ ہے، اس شرط پر کہ الربح سے مراد فاعل حقیقی ہے، انبات کی اس کی طرف نسبت کے قرینہ سے، اور اسی قیاس پر اس کے علاوہ ساری مثالیں ہیں۔

تشریح: علامہ سکاکی ”مجاز عقلی“ کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں: کہ مجاز عقلی کوئی شئی ہی نہیں؛ اور جمہور جسے مجاز عقلی کہتے ہیں ان کو علامہ سکاکی استعارہ بالکنایہ مانتے ہیں، اب ان مثالوں میں استعارہ بالکنایہ سمجھنے کے لیے استعارہ بالکنایہ کی

تقریف سمجھنا ضروری ہے۔

● - استعارہ بالکنایہ: استعارہ بالکنایہ میں تین مذاہب ہیں، جن کو تفصیلاً علم بیان میں بیان کیا جائے گا، یہاں صرف اتنا سمجھئے کہ ان تین مذاہب میں سے ایک مذہب علامہ سکا کی کا ہے، اور وہ یہ ہے کہ استعارہ بالکنایہ وہ استعارہ ہے: جہاں مشبہ و مشبہ بہ میں سے ایک طرف کو کلام میں ذکر کیا جائے، اور اس سے دوسرا طرف مراد لیا جائے، اور مشبہ کو مشبہ بہ کا ادعاء ایک فرد تسلیم کر کے اس میں داخل مانیں، مشبہ بہ کے خاص وصف کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا اس تشبیہ پر قرینہ ہو، جیسے اس کی مثال: ”أنشبت العنبة أظفارها“ میں موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اس تشبیہ میں موت مشبہ مذکور ہے، اور درندہ: مشبہ بہ محذوف ہے؛ اور موت سے مراد: مشبہ بہ درندہ ہے، اور موت کو درندہ کا ایک فرد ادعاء مانا گیا ہے، اس پر قرینہ: مشبہ بہ کے خاص وصف ”ظفر“ کی موت کی طرف نسبت کرنا ہے، ایسے عمل کو استعارہ بالکنایہ کہا جاتا ہے۔

● - سلسلہ سکا کی: سکا کی کے نزدیک عاقل کی گزری ہوئی ساری مثالوں میں استعارہ بالکنایہ ہے؛ مثلاً: ”أنبت السرع البقل“ میں الریح: مشبہ، اور اللہ: مشبہ بہ۔ مشبہ بول کر مشبہ بہ مراد لیا گیا ہے، اور مشبہ بہ کے خاص وصف ”انبات“ کی نسبت مشبہ کی طرف کرنا: یہ اس کے لیے قرینہ ہے، اسی طرح دوسری مثال: ”عیشة راضية“ میں عیشة: مشبہ، اور صاحب عیشہ: مشبہ بہ ہے اور عیشہ بول کر مشبہ بہ: صاحب عیشہ مراد لیا گیا ہے، اور مشبہ بہ کے خاص وصف ”رضا“ کی اسناد مشبہ: عیشہ کی طرف کرنا اس کا قرینہ ہے، اور اسی طرح ”نہارہ صائم“ میں نہار مشبہ سے صاحب نہار: مشبہ بہ مراد ہے، مشبہ بہ کا خاص وصف صوم کی مشبہ: نہار کی طرف اسناد کرنا یہ قرینہ ہے، اسی طرح ”یا ہامان ابن لی“ میں ہامان مشبہ سے مراد: مشبہ بہ: معمار مراد ہے، بناء کی اسناد ہامان کی طرف یہ قرینہ ہے۔ الغرض اسی طرح ساری گزری ہوئی مثالوں میں استعارہ بالکنایہ جاری کر لیجئے!

عبارت: و فیہ نظر: لأنه یشتلزم أن یکون المراد بـ ”العیشة“ فی قوله تعالیٰ ﴿فہو فی عیشة راضية﴾ [مقدمہ-۱۶] صاحبہا؛ و أن لا تصیح الإضافة فی نحو: ”نہارہ صائم“؛ لبطلان اضافة الشئ الی نفسه. و أن لا یکون الأمر بالبناء لہامان. و أن یرتوقف نحو: ”أنبت الریح البقل“ علی السمع. و اللوازم کلہا متفقہ. و لأنه ینتقض بنحو: ”نہارہ صائم“؛ لاشتغالہ علی ذکر طرفی التشبیہ.

ترجمہ: علامہ سکا کی کے نظریہ میں نظر ہے؛ اس لیے کہ ان کا مذہب مستلزم ہے اس بات پر کہ اللہ کے قول: ”عیشة راضية“ میں عیشہ سے مراد: صاحب عیشہ ہے، اور اس بات پر کہ نہارہ صائم جیسی مثالوں میں اضافت درست نہیں ہے؛ اضافة الشئ الی نفسه کے بطلان کی وجہ سے۔ اور اس بات پر کہ بناء کا حکم ہامان کو نہ ہوگا، اور اس بات

پر کہ "أثبت الربيع البقل" جیسی مثالیں سج پر موقوف ہے، اور یہ سارے لوازمات باطل ہیں۔ اور اس لیے کہ ان کا قول نہارہ صائم جیسی مثالوں میں ٹوٹ رہا ہے، اس لئے کہ تشبیہ کے دونوں طرف اس میں شامل ہے۔  
تشریح: علامہ سکا کی کا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا محل نظر، اور محل اعتراض ہے، اس لئے کہ اس میں چند خرابیاں لازم آتی ہیں:

①- "أثبت الربيع البقل" "فی عیشتہ راضیہ" میں "ظرفیۃ الشئ الی نفسہ"۔ یعنی ظرف و مظهر و دونوں کا ایک ہونا۔ لازم آتا ہے اس طور پر: کہ علامہ سکا کی کے کہنے مطابق عیشہ سے مراد: صاحب عیشہ ہے، اور آیت کریمہ "هو فی عیشہ راضیہ" میں "هو" سے مراد بھی صاحب عیشہ ہے: اب ترجمہ ہوگا: صاحب عیشہ صاحب عیشہ میں ہے۔

②- "نہارہ صائم" جیسی مثالوں میں "اضافۃ الشئ الی نفسہ"۔ یعنی مضاف و مضاف الیہ کا ایک ہونا۔ لازم آتا ہے بایں طور: ان کے کہنے کے مطابق نہار مشبہ سے مراد: صاحب نہار ہے، اور نہارہ میں مضاف الیہ بھی صاحب نہار ہے: اب ترجمہ ہوگا: صاحب نہار کا صاحب نہار۔

③- "یا ہامان ابن لی" میں فرعون کا حکم ہامان کے بجائے معماروں کو بلا واسطہ ہونا لازم آتا ہے: اس لیے کہ ہامان مشبہ سے عند السکا کی معمار مشبہ بہ مراد ہے: حالاں کہ بادشاہ بلا واسطہ معماروں کو حکم نہیں دیتا ہے۔

④- "أثبت الربيع البقل" جیسی مثالوں میں اللہ کی ذات پر ربیع جیسی صفت کا اطلاق لازم آتا ہے: اس لیے کہ الربیع سے مراد: فاعل حقیقی اللہ ہے، اور اللہ کے سارے اسماء توفیقی ہیں: یعنی شارع کی طرف سے ثابت ہونا ضروری ہے، اور الربیع یہ شارع کی طرف سے اللہ کے لیے ثابت نہیں ہے۔ الغرض پہلی مثال میں: "ظرفیۃ الشئ الی نفسہ"، اور دوسری مثال میں اضافۃ الشئ الی نفسہ، اور تیسری مثال میں حکم ہامان کے بجائے معماروں کو بلا واسطہ ہونا، اور چوتھی مثال میں اللہ کی ذات پر اسماء غیر توفیقی کا اطلاق ہونا۔ یہ ساری خرابیاں منگی، اور باطل ہیں: جیسا کہ ہماری عقل بھی فیصلہ کرتی ہے، اور لازم کے انقضاء سے ملزوم کا انتقاء لازم آتا ہے، معلوم ہوا: جب مذکورہ چاروں لازم باطل ہیں: تو ان کا ملزوم: یعنی مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ تسلیم کرنا بھی باطل ہوگا: کیوں کہ ان کا تحقق ملزوم ہی کی وجہ سے ہوا ہے، اور جب ملزوم باطل: تو لازم: یعنی علامہ سکا کی کا مسلک بھی باطل۔

و مقتضیٰ: بنحو: نہارہ صائم: عبارت کے اس قطعہ سے مزید ایک اعتراض کر رہے ہیں: کہ "نہارہ صائم" جیسی ترکیب: جہاں فاعل حقیقی، اور فاعل مجازی دونوں کا ذکر ہو: وہاں استعارہ بالکنایہ ماننے سے علامہ سکا کی کا مذہب ٹوٹ جاتا ہے: بایں طور کہ اس جیسی ترکیبوں میں تشبیہ کے دونوں طرف: "مشبہ و مشبہ بہ" مذکور ہوتے ہیں: حالاں کہ استعارہ بالکنایہ میں طرفین میں سے ایک کا محذوف ہونا تمام علماء کے نزدیک ضروری ہے: مگر یہاں دونوں مذکور ہیں۔

الحاصل ایسی مثالوں میں استعارہ بالکنایہ ہی نہیں ہوگا، جب استعارہ بالکنایہ نہ ہوگا تو رسکا کی کامسک ٹوٹ جائے گا۔ علامہ قزوینی کا رسکا کی پراعتراض پڑھنے والے طلبہ کو اسی وقت سمجھ میں آئے گا جب کہ وہ استعارہ بالکنایہ کو اچھی طرح سمجھتے ہوں؛ لہذا اس مقام پر پہلے استعارہ بالکنایہ سے متعارف ہونا ضروری ہے؛ ورنہ تعریف المجهول بالمجهول لازم آئے گا۔ یہاں یہ سوچ کر طالب علم کے ذہن میں یہ بات ہونی چاہئے کہ ہمارے مصنف نے اسناد حقیقی و مجازی کو علم معانی میں بیان کیا ہے؛ حالاں کہ حقیقت و مجاز کا تعلق علم بیان سے ہے، وہاں اس کو ذکر کرنا چاہئے تھا، اس علم بیان کا جواب صرف اتنا ہے کہ یہاں حقیقت و مجاز کا تعلق اسناد سے ہے؛ نہ کہ کلمہ سے ہے، اور اسناد الفاظ کے احوال میں سے ایک حالت ہے، اور احوال الفاظ کی بحث علم معانی میں ہوتی ہے؛ اس لیے اس کو علم معانی میں ذکر کیا گیا ہے۔

## باب الف

### ﴿احوال المسند الیہ﴾ -

مسند الیہ: یعنی محکوم علیہ جیسے: زید قائم میں زید، اور ضرب زید میں "زید" فاعل، اور انکرم خالد میں خالد نائب فاعل ہے، گویا: مبتدا۔ جس کی خبر ہو، اور فاعل، اور نائب فاعل یہ مسند الیہ ہوتے ہیں، احوال سے مراد وہ حالتیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتی ہیں، علامہ قزوینی نے احوال مسند الیہ کل بارہ ذکر کیے ہیں: (۱) حذف (۲) ذکر (۳) معرفہ (۴) نکرہ (۵) موصوف ہونا (۶) مؤکد (۷) بیان (۸) بدل (۹) عطف (۱۰) فصل (۱۱) تقدیم (۱۲) تاخیر۔ اب مصنف ہر ایک حالت کے اہم مقاصد، اور نکات مثالوں کے ساتھ ذکر کریں گے۔

۱- مسند الیہ کی پہلی حالت: مسند الیہ کا کلام سے حذف کرنا۔

مہارت: أمأحذفه: ۱- فلا احتراز عن العبث بناء على الظاهر. ۲- أو تحصيل العدول إلى أقوى الدليلين من العقل واللفظ؛ كقوله: قال لي: كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ: عليل. ۳- أو اختصار تنبيه السامع عند القرينة: ۴- أو مقدار تنبيه. ۵- أو إيهام صرته عن لسانك. ۶- أو عكسه. ۷- أو تأتي الإنكار لدى الحاجة. ۸- أو تعيينه. ۹- أو ادعاء التعين. ۱۰- أو نحو ذلك۔

تفہیم: مسند الیہ کو کلام سے دس اسباب کی وجہ سے حذف کیا جاتا ہے:

۱- احتراز عن العبث: حذف مسند الیہ پر قرینہ موجود ہو، اور قرینہ کی وجہ سے مخاطب کے نزدیک مسند الیہ ظاہر اور واضح ہو، اس وضاحت پر اعتماد کرتے ہوئے مسند الیہ کو عبث اور لغو سے بچانے کے لیے حذف کرتے ہیں۔

۲- تحصيل العدول إلى أقوى الدليلين: مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہوتی ہیں: لفظ، عقل۔ ان میں عقل اقویٰ ہے؛ اس لیے کہ وہ دلالت کرنے میں لفظ کی محتاج نہیں ہے، البتہ لفظ دلالت کرنے میں عقل کا محتاج



ہے، اور حذف مسند الیہ کے وقت اعتماد عقل پر ہوگا؛ لہذا اس بات کا خیال ڈالنے کے لیے کہ اقوی دلیل کی طرف عدول کیا ہے۔ تخیل کا لفظ اس لیے استعمال کیا؛ اس لئے کہ یہ عدول محقق نہیں ہے؛ بلکہ ایک موہوم احماں ہے۔ دونوں اسباب کی مثال: قال لی: کُفِّفْتُ اَنْتَ قُلْتُ: علیٰ. اس نے مجھ سے کہا: آپ کیسے ہیں؟ میں نے کہا: بیمار ہوں۔ اس شعر میں شاعر نے ”انا علیٰ“ میں انا مسند الیہ احتراز عن العبث ”یا تخیل العدول الی اقوی الدلیلین کی وجہ سے حذف کر دیا ہے۔

③-۳: اختبار تنبه السامع عند القرينة: حذف مسند الیہ سماع کی بیدار مغزی اور تنبیہ کو آزمانے کے لیے ہوتا ہے۔ یعنی مخاطب قرینہ کے ہوتے ہوئے بھی مسند الیہ کو سمجھتا ہے؛ کہ نہیں؛ جیسے اس کی مثال: گھر میں بلی کو چکر لگاتے ہوئے دیکھا، تھوڑی دیر میں کسی نے کہا: قدومه لطلب العیران: اس کا آنا چوہے کی تلاش میں ہوگا۔ یہ پورا جملہ مسند ہے، اس کا مسند الیہ ”الہرۃ“ محذوف ہے، سماع متنبہ ہوگا؛ تو مسند الیہ سمجھ لے گا۔

③-۴: مقدار تنبیہ: یا مقدار تنبیہ کے لیے مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے؛ تاکہ معلوم ہو کہ مخفی قرائن سے مخاطب سمجھتا ہے؛ کہ نہیں۔

③-۵: ایہام صوته عن لسانک: اس بات کا وہم دینے کے لیے کہ حذف مسند الیہ میں متکلم کی زبان سے مسند الیہ کو پاک کرنا ہے؛ جیسے: کوئی مرید آدمی اپنے پیر کا نام نہ لے، یا گنہگار انسان اپنی ناپاک زبان سے بابرکت اللہ کا نام نہ لے۔

③-۶: عکسہ: اس کا مطلب: حذف مسند الیہ میں مسند الیہ کے تذکرہ سے متکلم کی زبان کو پاک کرنا ہو؛ یعنی متکلم بڑے لوگوں کے نام سے اپنی زبان خراب کرنا نہ چاہتا ہو؛ جیسے: ﴿صم، بکم، عمی﴾۔

③-۷: تانی الانکار لدی الحاجة: ضرورت کے وقت انکار کی گنجائش باقی رہے؛ جیسے: کسی ظالم کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے کہا جائے: کمینہ ہے، یا پا جی ہے؛ تاکہ مخاصمت کے وقت متکلم کہہ سکے: میں نے تیرا نام نہیں لیا تھا۔

③-۸: تعینہ: مسند ایسا ہو جس کے ساتھ دوسرا کوئی مسند الیہ متصف ہوئی ہی نہ سکتا ہو؛ جیسے: عالم الغیب والشہادۃ؛ یہ ایسا وصف ہے جو اللہ کے ساتھ خاص ہے، اس کے علاوہ کوئی اور اس سے متصف ہو ہی نہیں سکتا۔

③-۹: ادعاء تعینہ: مسند ایسا وصف نہیں ہوتا جو دوسرے کسی اور مسند الیہ میں نہ پایا جاتا ہو؛ مگر متکلم کا اپنا ذاتی کسی مسند کے بارے میں ایسا دعویٰ ہو؛ جیسے: کسی نے کہا: وہاب الالوف: ہزاروں کی بخشش کرنے والا ہے، اس کا مسند الیہ: سلطان محذوف ہے۔

③-۱۰: نحو ذلک: معصوف ”فرماتے ہیں کہ اس کے علاوہ اور بھی اسباب: حذف مسند الیہ کے ہو سکتے ہیں: ”من جملہ“ ضیق مقام“ کی وجہ سے مسند الیہ محذوف ہو؛ جیسا: کسی اندھے شخص کو کنویں میں گرنے سے بچانے کے لیے ”بئرا

بشرا“ کہا جائے، شکاری کو شکار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے: ”الغزال الغزال“ کہا جائے، یا قافیہ، جمع بندی کی وجہ سے مسند الیہ کو محذوف کیا جائے۔

❖ ۲: مسند الیہ کی دوسری حالت: مسند الیہ کا کلام میں ذکر کرنا۔

عبارت: ”أَمَّا ذِكْرُهُ“ ۱- فَلَكَوْنِهِ الْأَصْلُ ۲- أَوْ لِلْإِحْتِيَاظِ؛ لضعف التعديل على القرينة، ۳- أَوْ التَّنْبِيهِ عَلَى غَاوَةِ السَّامِعِ، ۴- أَوْ زِيَادَةِ الْإِيضَاحِ وَالتَّفْرِيرِ، ۵- أَوْ إِظْهَارِ تَعْظِيمِهِ، ۶- أَوْ إِهَانَتِهِ، ۷- أَوْ التَّبَرُّكِ بِذِكْرِهِ، ۸- أَوْ اسْتِلْذَاقِهِ، ۹- أَوْ بِسُطِّ الْكَلَامِ حَيْثُ الْإِصْغَاءُ مَطْلُوبٌ؛ نَحْوُ: هِيَ عَصَائِي -

تشریح: مسند الیہ کو کلام میں نواسباب کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے:

● -الف: کونہ الأصل و لا مقتضى العدول عنه: مسند الیہ کے اصل ہونے کی وجہ سے، اور اس کے حذف کے لیے کوئی قرینہ، اور نکتہ ہی نہ ہو؛ جیسے: کسی کے متعلق کلام شروع کرنا ہو؛ تو ایسے موقع پر تعین مسند الیہ پر نہ کوئی قرینہ ہے، اور نہ سیاق و سباق میں اس کا کوئی ذکر ہوا ہے۔ لہذا قاعدہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کیا جائے۔

● -ب: ضعف التحويل على القرينة: قرینہ پر کمزور اعتماد کی وجہ سے، کہ شاید مخاطب اس قرینہ کے تحفی ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کا صحیح ادراک نہ کر سکے؛ تو احتیاطاً مسند الیہ کو ذکر کرنا۔

● -ج: التنبيه على غاوة السامع: سامع کی کندھانی پر حاضرین مجلس کو متنبہ کرنے کے لیے؛ جیسے: کسی سامع نے پوچھا: ”ماذا قال هشام؟“ جواباً ”قال كذا“ کہنا کافی تھا؛ مگر شکلم نے کہا: ”هشام قال كذا“ مسند الیہ کو ذکر کیا؛ اس لئے کہ میرا مخاطب قرینہ سے نہیں سمجھے گا۔

● -د: زيادة الإيضاح والتفريير: سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے لیے؛ جیسے: اولئك على هدى من ربهم و أولئك هم المفلحون ﴿﴾ میں دوسرا: ”أولئك“ زیادتی ایضاح کے لیے ذکر کیا گیا ہے؛ ورنہ پہلا ”أولئك“ کافی تھا۔

● -ه: إظهار تعظيمه أو إهانته: مسند الیہ کی تعظیم یا تحقیر کے لئے مسند الیہ کو ذکر کرنا؛ جیسے تعظیم کی مثال: کسی سائل کے سوال: ”هل حضر الامير؟“ میں جواب ”حضر سيف الدولة“ سے دیا جاتا ہے، یہاں ”نعم“ کہنا کافی تھا؛ مگر تعظیم کے لیے سيف الدولة کا بھی ذکر کیا؛ تحقیر کی مثال: کسی نے سوال کیا: ”هل حضر السارق؟“ جواب میں ”نعم“ کہنا کافی ہے؛ مگر سارق کی توہین کے لیے: السارق قادم کہا جاتا ہے۔

● -و: التبرك بذكره: مسند الیہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا ہو؛ جیسے: ”اللہ ربی، حسبى اللہ، نعم المولى

و نعم الوكيل، و نعم النصير“ چار جگہوں پر اللہ کا نام برکت کے لئے لیا گیا۔

●- ز: أو استلذاذہ: مسند الیہ سے استلذاذ کے لئے اس کی مثال: کسی عاشق کا معشوقہ کے نام کے ساتھ بار بار کہنا

جیسے: سلمیٰ ناکل، و سلمیٰ تذهب، و سلمیٰ تنام، و سلمیٰ تلح۔ وغیرہ۔

●- س: بسط الکلام حیث الإصغاء مطلوب: منکلم کو سامع کی شرافت و عظمت کی وجہ سے اپنی طرف دیر تک

متوجہ کرنا مطلوب ہو، جیسے: اللہ کا موسیٰ سے سوال کرنا: ﴿و ما تلتک بیحینک یا موسیٰ﴾ جواب میں: عصا کہنا

کافی تھا، مگر موسیٰ اپنے رب سے طویل مدت میں ہم کلام ہونا چاہتے تھے، چنانچہ فرمایا: ﴿ہی عصا انوکا

علیہا و اہش بہا علی غنمی ولی فیہا﴾، موسیٰ نے کلام میں مسند الیہ بار بار ذکر کیا، تاکہ اللہ سے گفتگو لمبی ہو۔ (یہ

مثال یہاں صحیح نہیں ہے) اس کے علاوہ اور بھی ذکر مسند الیہ کے اسباب ہو سکتے ہیں: من جملہ کسی کے نام سے دھمکانا

ہو، جیسے: خود امیر المومنین کا اعلان کرنا: "امیر المومنین یا امرک" تو ایسے موقع پر "انا امرک" اچاہئے، مگر امیر

المومنین ذکر کر کے دھمکانا مقصود ہے، اسی طرح تعجب کا اظہار کرنے کے لیے، یا مشہود علیہ پر انکار کی گنجائش باقی نہ

رہے، یا سننے والے پر بات کو حجت بنانے کے لیے کلام میں مسند الیہ ذکر کیا جاتا ہے۔

●- ۲: مسند الیہ کی تیسری حالت: تعریفہ اس کا معروف لانا:

عبارت: و أمّا تعریفہ: فبالإضمار: ۱- لأنّ المقام للتکلم، ۲- أو الخطاب، ۳- أو الغیبة، و أصل

الخطاب لمعین، و قد بترك إلى غیرہ: لیعمّ کلّ مخاطب: نحو: ﴿و لو ترى إذ المجرمون ناکسوا

رؤسہم عند ربہم﴾ (السجۃ: ۱۷) فلا یختصّ بہا مخاطب۔

تشریح: مسند الیہ کو معروف لانا مختلف صورتوں میں ہوتا ہے، مثلاً: ضمیر، علیت، موصولیت، اشارہ، لام تعریف،

اضافت، وغیرہ۔ دیگر زبان میں یوں کہیں گے: معرفہ کی چھ اقسام ہیں: ہر ایک شکل میں معرفہ لانا مختلف اسباب کی وجہ

سے ہوتا ہے، جس کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔

●- معرفہ کی پہلی شکل: ضمیر: مسند الیہ کو شکل ضمیر پیش کرنا تکلم، و خطاب و ضیوت کے مقامات کی وجہ سے ہوتا ہے، یعنی

تکلم کا مقام ہو، تو انا کے علاوہ دوسرا کوئی کلمہ نہیں ہے۔ اسی طرح خطاب کے لیے "انت" اور ضیوت کے لیے "ہو"

کے علاوہ کوئی اور کلمہ نہیں ہے۔

اصل الخطاب المعین: یہ ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔ اعتراض: خطاب کی ضمیر "انت" خطاب کے لیے

متعین ہے، مگر آیت کریمہ ﴿و لو ترى اذ وقفوا علی السار﴾ اسی طرح ﴿و لو ترى اذ المجرمون﴾ جیسی

آیتوں میں کوئی مخاطب متعین نہیں ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے: کہ ضمیر خطاب کسی شخص معین کے لیے

بی مستعمل ہوتی ہے، مگر غرض، اور کلمہ کی وجہ سے معین شخص کے ساتھ خطاب کو ترک کر دیا جاتا ہے، اور مجاز مرسل کے

طور پر خطاب غیر معین کے لیے متوجہ کر دیا جاتا ہے؛ جیسے اس کی مثال: ﴿وَلَوْ نَرَىٰ اِذِ الْمَحْرَمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسَهُمْ﴾ (سجۃ: ۱۱۲) میں ”نری“ میں ضمیر خطاب سے معین مخاطب مراد نہیں ہے؛ بل کہ مطلق مخاطب مراد ہے؛ یعنی ہر وہ شخص جس سے رویت ممکن ہو؛ وہ مراد ہے؛ تاکہ بحرین کی عام رسوائی کا اظہار ہو سکے۔ اس غرض سے ضمیر خطاب معین شخص کے لیے نہیں ہے؛ ورنہ ضمیر خطاب معین ہوتی ہے۔

● - معرفہ کی دوسری شکل: علمیہ؛ مسند الیہ کو بشکل علمیہ پیش کرنا چھ اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے۔

عبارت: وبالعلمیۃ: ۱- لإحضاره بعینه فی ذهن السامع ابتداءً باسم مختص بہ؛ نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ۲- أو تعظیم، ۳- أو إهانة، ۴- أو کنایۃ، ۵- أو إيهام استلذاذہ، ۶- أو التبرک بہ، ۷- أو نحو ذلك۔  
توضیح: معرفہ بشکل علم کے چھ اسباب مندرجہ ذیل میں مذکور ہیں۔

● ۱-: لإحضاره بعینه فی ذهن السامع ابتداءً باسم مختص بہ؛ ابتداءً مسند الیہ کے خاص نام کے ساتھ سامع کے ذہن میں بعینہ حاضر کرنے کے لیے؛ جیسے اس کی مثال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ آیت کریمہ میں ”هو“ مبتداء اول ہے، اور ”اللہ“ مبتداء ثانی ہے، اور ”احد“ اس کی خبر ہے، ”اللہ“ مسند الیہ کو بشکل علم لایا گیا؛ تاکہ سامعین کے ذہن میں ابتداء اس ذات کے خاص نام کے ساتھ حاضر کیا جائے۔

● ۲-: للتعظیم: مسند الیہ کی تعظیم کے لیے بشکل علم معرفہ لانا؛ جیسے: ”جاء صلاح الدین“ اسی طرح: ”جاء علی“ یہ دو نام ایسے ہیں جن میں تعظیم ہے۔

● ۳-: لإهانة و التحقیر: مسند الیہ کی تحقیر کے لیے بشکل علم معرفہ لانا؛ جیسے: ”جاء تابع شرار“ ”جاءت عاصیہ“ یہ دو نام ایسے ہیں جن کے معنی میں اہانت ہے۔

● ۴-: لکنایۃ: مسند الیہ کو کنایہ بشکل علم معرفہ لانا؛ جیسے: ”أبو لهب“ یہ کنایہ جنہی کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور حاتم کنایہ بنی شخص کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

● ۵-: لإيهام استلذاذہ: مسند الیہ بشکل علم استلذاذ کے لیے استعمال کرنا؛ جیسے: کسی آدمی کو جو گھر سے آ رہا ہو سوال کیا جائے: تمہارے بچے کیسے تھے؟ ملاقات ہوئی؟ تو مسئول جواباً الگ الگ سارے بچوں کے نام ذکر کرتا ہے؛ کیوں کہ اس کو لذت حاصل محسوس ہوتی ہے، یعنی میری بچی صفیہ ہنس رہی تھی، میرا بچہ خالد مجھے یوں کہہ رہا تھا، میری ننھی فاطمہ مجھے بمبئی چھوڑنے آئی تھی، میرا ننھا محمد مجھے دیکھ کر مسکرا رہا تھا۔

● ۶-: للتبرک بہ: مسند الیہ سے برکت حاصل کرنے کے لیے؛ جیسے کسی نے سوال کیا: ”هل أكرمك الله“ جواب دیا جائے: ”اللہ اکرم منی“۔ یہاں اللہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی؛ مگر برکت حاصل کرنے کے لیے اللہ کا استعمال کیا جاتا ہے۔

⑤-۷: اور بھی کچھ وجوہات کی وجہ سے مسند الیہ کو بشکل علم معرفہ پیش کیا جاتا ہے؛ مثلاً: نیک فانی کے لیے، بد فانی کے لیے، سامع پر حجت ثابت کرنے کے لیے، وغیرہ، وغیرہ۔

⑥- معرفہ کی تیسری قسم: موصولیت، مسند الیہ کو معرفہ بشکل موصولیت چھ اسباب کی وجہ سے لایا جاتا ہے۔

مبارت: و بالموصولية: ۱- لعدم علم المخاطب بالأحوال المختصة به سوى الصلة؛ كقولك: الذي كان معنا أمس رجل عالم، ۲- أو لاستهجان التصريح بها، ۳- أو زيادة التقرير؛ نحو: ﴿وَرَأَوْتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [سود-۲۲]، ۴- أو التفعيم نحو: ﴿فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾ [طہ-۷۸]، ۵- أو تنبيه المخاطب على الخطأ؛ نحو: إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْهُمْ إِنْخَوْا عَنْكُمْ يَشْفَى غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تَصْرَعُوا، وفي معادن فصيح: ۱-۱۰۰/۶- أو الإيماء إلى وجه بناء الخبر؛ نحو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [معر-۶]، ۷- ثم إِنَّهُ رَبُّمَا يُجْعَلُ ذَرْعَةً إِلَى التَّعْرِيزِ بِالتَّعْظِيمِ؛ لَشَانِهِ؛ فَحَوْ شَعْرَةً: إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ. [می مروتہ-۱۵۵] أو شأن غيره؛ نحو: ﴿الَّذِينَ كَذَبُوا شَعْبًا كَانُوا هُمْ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف-۹۲]۔

تقریح: مسند الیہ کو بشکل موصولیت معرفہ لانے کے مصنف نے سات اسباب بیان فرمائے ہیں:

⑤-۱: لعدم علم المخاطب بالأحوال المختصة به سوى الصلة: مسند الیہ کے دوسرے اوصاف کا مخاطب کو علم نہیں ہوتا ہے، اور مخاطب کو مسند الیہ کا تعارف صرف موصول وصلۃ سے کر سکتا ہے؛ جیسے اس کی مثال: "الذي كان معنا أمس رجل عالم"۔ کل ہمارے پاس جو آدمی تھا، وہ علم تھا۔

⑤-۲: لاستهجان التصريح بالاسم: مسند الیہ کا صراحتاً نام لینا برا معلوم ہوتا ہو؛ مثلاً: مرد کی شرمگاہ کا یا عورت کی شرمگاہ کا کوئی مسئلہ ذکر کرنا ہو؛ تو اسے تعبیر کیا جاتا ہے: المقام الخفی للرجل، او لامرۃ؛ جیسے: اللہ نے اس کو الخیب سے تعبیر فرمایا ﴿حَافِظَاتٍ لِّلْغَيْبِ﴾۔

⑤-۳: لزيادة التقرير: یعنی جس مضمون کے لیے کلام پیش کیا جاتا ہے، اسے اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے لئے؛ جیسے اس کی مثال: ﴿وَرَأَوْتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [سود-۲۲] اس آیت میں حضرت یوسف کی پاک دامنی بیان کی ہے، اور پاک دامنی بیان کرنے کے لیے مسند الیہ "الَّتِي" کو صلہ کی شکل میں لانے سے اور مبالغہ پیدا ہوتا ہے، اس طور پر کہ اس عورت نے آمادہ کیا جس کے گھر میں یوسف تھے؛ یعنی رکاوٹ کا کوئی سبب نہیں تھا، اور محسن درخواست کرتا تھا۔ ان دو سبب کے ہوتے ہوئے بھی منع فرمایا۔ یہ کام صرف نبی ہی کر سکتا ہے۔ اگر "الَّتِي" کے بجائے "وَلَيْتَا" علم ذکر کیا جاتا؛ تو ان دو اسباب کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔

۴-۴: للتضخيم: مسند الیه کو خوفناک، اور مرعوب شکل میں پیش کرنے کے لیے؛ جیسے: ﴿فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾ میں ”ما“ موصول لایا گیا؛ تاکہ وہ خوفناکی باقی رہے، اور ہر انسان اپنے مزاج سے اس کی خوفناکی کا تصور کرے، اگر اس کے بجائے سزا کی تعین ہو جاتی؛ تو سخت مزاج انسان کے لیے وہ خوف باقی نہ رہتا جو اسم موصول کی شکل میں باقی ہے۔ مثلاً: طالب علم سے کہا جائے: دس چھڑی ایک خطا پر لگائی جائے گی؛ تو دس چھڑی کی تعین کمزور اور نرم مزاج طالب علم کے لیے خوفناک ہے؛ مگر سخت مزاج طالب علم کے لیے۔ جو ہمیشہ ضرب کھاتا رہتا ہو؛ اس سے اس کو کوئی خوف نہیں ہوگا۔ ہاں! اگر صلہ سے سزا ذکر کی جاتی ہے؛ مثلاً: وہ سزا دوں گا جس کو تو دیکھ لے گا، اسے بھی خوف کچھ نہ کچھ رہیگا۔

۵-۵: لتنبیه المخاطب علی عطاء: غلطی پر مخاطب کو متنبہ کرنے کے لیے مسند الیه کو موصول کی شکل میں لایا جاتا ہے؛ جیسے اس کی مثال: عبیدہ بن الطیب کا قول اپنے بچوں کو نصیحت کرتے ہوئے، فرمایا:

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْهُمْ إِنْخَوْا نَكُمْ يَشْفِي غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تَضُرَّعُوا. [ابن معین النصیص - ۱۰۰/۱]

ل: غلیل: کینہ، تصرعوا: ہلاک کرنا۔ ت: وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو، ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم ہلاک کیے جاؤ۔ اس شعر میں عبیدہ بن الطیب نے موصول وصلہ لاکر اپنے بچوں کو اپنی غلطی پر متنبہ کیا کہ: یہ حدیث اخوت آپ کا غلط جگہ پر صرف ہو رہا ہے؛ اگر نام لے کر کہا جاتا: کہ فلاں، فلاں تمہارے دشمن ہے؛ تو دشمن پر آگاہی؛ تو ہو جاتی؛ لیکن غلطی: یعنی جزیہ اخوة پر متنبہ نہ ہوتا۔

۶-۶: للإيماء إلى وجه البناء: مسند الیه کو موصول لانا خبر کی نوعیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ یعنی اچھی خبر ہے یا بری، ثواب کی، یا عقاب کی، مدح کی، یا ذم کی؛ مثلاً: ﴿الذین یستکبرون عن عبادتی﴾۔ مضمون صلہ میں انکبار: یعنی اللہ کی عبادت میں تکبر کرنا ہے جو کفران نعمت ہے۔ اس سے اشارہ ہوتا ہے کہ آنے والی خبر عقاب و ذلت کے قبیل سے ہوگی۔

۷-۷: ثُمَّ إِنَّهُ رَبَّمَا يُجْعَلُ ذَرِيعَةً إِلَى التَّعْرِیضِ بِالْتَعْظِیْمِ: کبھی کبھی مسند الیه کو موصول لانا خبر کی نوعیت کی طرف اشارہ کرنے کا ذریعہ بنتا ہے؛ جیسے اس کی مثال فرزدق کا قول:

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ. [ابن جریر - ۱۰۰]

ت: وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا، اس نے ہمارے لیے ایک ایسا گھر بنایا ہے جن کے ستون باعزت، اور طویل ہیں۔ اس شعر میں الذی سمک السماء صلہ موصول سے خبر کی نوعیت کی طرف اشارہ ہے، پھر اس اشارہ میں خبر: یعنی شاعر کے گھر کی عظمت شان کی طرف بھی اشارہ ہے؛ یعنی جس ذات نے بلند آسمان بنایا ہے اس کا بتایا ہوا گھر

کیا بلند ہوگا۔ اسی طرح کبھی صلہ غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنتا ہے؛ جیسے: ﴿الذین کذبوا شعیبا کانوا ہم الخاسرین﴾ [النمل: ۲۶]۔ صلہ اور موصول سے اشارہ ہے کہ آنے والی خبر اچھی نہیں ہے، مزید براں اس میں شعب کی تعظیم بھی ہے؛ یعنی وہ ذات کتنی با عظمت ہوگی جس کی تکذیب کو اللہ نے موجب خسارہ بنایا ہے۔

● معرفہ کی چوتھی قسم: اسم اشارہ؛ مسند الیہ کو معرفہ لانا بشکل اسم اشارہ سات اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے۔

عبارتہ مبداً لإشارة: ۱۔ تسمیہ اکمل تسمیہ، نحو: هذا أبو الصقر فردا فی محاسنهم ۲۔ أو التعریض بغاوة السامع؛ كقوله: أولئك آبائي فحسنى بمنيلهم ۳ إذا جمعتنا یا جریر المجامع (فی دیوانہ ۱۱/۱۱۸) ۳۔ أو لیسان حالیه فی القرب، أو البعد، أو التوسط؛ كقولك: هذا، و ذلك، أو ذاك زید. ۴۔ أو تحقیرہ بالقرب؛ نحو: ﴿أهذا الذی یذكر آلہنكم﴾ [النمل: ۲۶] ۵۔ أو تعظیمہ بالبعد؛ نحو: ﴿الم؛ ذلك الكتاب﴾ ۶۔ أو تحقیرہ؛ كما یقال: ذلك اللعین فعل كذا. ۷۔ أو التنبیہ عند تعقب المشار الیہ بأوصاف علی أنه جدير بما یرد بعده من أحلها؛ نحو: ﴿لؤلئك علی هدی من ربهم و أولئك هم المفلحون﴾ [الدہ: ۲۷]۔

تشریح: مسند الیہ کو بشکل اسم اشارہ معرفہ لانے کے مصنف نے سات اسباب بیان فرمائے ہیں:

● ۱۔ تسمیہ اکمل تسمیہ: مسند الیہ کی مدح میں مبالغہ اور کمال پیدا کرنے کے لیے اور اس کو کامل طور سے ممتاز کرنے کے لیے اسم اشارہ لایا جاتا ہے؛ جیسے مثال ابن روی کا قول:

هذا أبو الصقر فردا فی محاسنهم ۳ من نسل شیبان بین الفضل والسلم۔ (فی دیوانہ ۱۱/۱۱۸)

ل: محاسن: محسن کی جمع ہے، حسن کے معنی میں۔ شیبان: قبیلہ کا نام ہے۔ ضال: بیری کا درخت۔ سلم: کانٹوں دار درخت۔ یہ دونوں درخت جنگل میں ہوتے ہیں۔ اس سے مراد جنگل میں رہنے والا ہے۔

تذنیہ ابو الصقر اپنے محاسن میں یکتا ہے، اس کا تعلق قبیلہ شیبان سے ہے جو بیری اور کانٹوں کے درخت: یعنی جنگل میں رہتا ہے۔ اس شعر میں مسند الیہ ”ہذا“ کو اسم اشارہ میں لایا گیا؛ تاکہ اس کو ایک محسوس شئی کی طرح ممتاز کیا جائے، اور اس کی مدح میں مبالغہ پیدا کیا جائے کہ یہ وہ شخص ہے جس کے ذاتی محاسن ہیں، اور جنگل میں رہنے والے قبیلہ سے اس کا تعلق ہے۔

● ۲۔ التعریض بغاوة السامع: سامع کی کنو ذہنی اور غبادت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے؛ جیسے اس

کی مثال فرزدق کا شعر: أولئك آبائي فحسنى بمنيلهم ۳ إذا جمعتنا یا جریر المجامع (فی دیوانہ ۱۱/۱۱۸)

تذنیہ ہیں میرے آباء و اجداد۔ لہذا تو ان کی نظیر پیش کر اے جریر! جب افکار کی مجلسیں ہمیں جمع کریں۔ اس شعر میں فرزدق نے جریر کی ہجو کی ہے؛ اس طور پر کہ میرا مخاطب جریر اتنا بلید شخص ہے کہ وہ غیر محسوس کو اشارہ کے بغیر سمجھ ہی نہیں سکتا۔

۳- بیان حالہ فی القرب، او البعد، او التوسط: مسدالیہ کی قریبی، یا بعیدی، یا درمیانی حالت بیان کرنے کے لیے؛ جیسے قرب کے لیے: ہذا، بعد کے لیے: ذلک؛ توسط کے لیے: ذاک، ذاک۔

۴- او تحقیرہ بالقرب؛ اسی طرح اسم اشارہ قریب سے مسدالیہ کی تحقیر مقصود ہو؛ جیسے اللہ کا فرمان: ﴿هَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾ [الہامہ-۳۶]؛ جیسے: ملعون مردود: ابو جہل نے جناب محمد ﷺ کی (العیاذ باللہ) تحقیر کرتے ہوئے یہ جملہ کہا تھا: ﴿هَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾ [الہامہ-۳۶]؛ اسے اس کا مقصود آپ ﷺ کی تحقیر تھی۔

۵- او تعظیمہ بالبعد: اسی طرح اسم اشارہ بعید سے مخاطب کی تعظیم کی حالت بیان کی جاتی ہے؛ جیسے: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ اللہ نے قرآن سامنے ہوتے ہوئے بھی ”ذلک“ اسم اشارہ بعید ذکر فرمایا؛ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ کتاب کی عظمت شان اس قدر بعید ہے کہ اس تک ہر کس و ناکس کی رسائی ممکن نہیں ہے۔

۶- او تحقیرہ؛ اسی طرح اسم اشارہ بعید سے مسدالیہ کی تحقیری حالت بھی بیان کی جاتی ہے؛ جیسے سامنے بیٹھے ہوئے آدمی کو کہا جائے: ﴿ذَلِكَ اللَّعِينُ﴾ فعل کذا ہذا کے بجائے ذلک لائے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ یہ اتنا حقیر ہے کہ قریب ہوتے ہوئے بھی بعید کی طرح ہے؛ گویا: وہ دلوں سے بعید ہے۔

۷- او التنبیہ عند تعقب المشار الیہ بأوصاف علیٰ آتھ جلیلاً بما یؤدّ بعدہ من أجلہا؛ مسدالیہ کو شکل اسم اشارہ معرفہ اس لیے لایا جاتا ہے؛ تاکہ اس بات پر متنبہ کیا جائے کہ مشار الیہ کے بعد ذکر کردہ اوصاف سے چوں کہ مشار الیہ متصف ہے اسی وجہ سے اسم اشارہ کے بعد آنے والے حکم کا مشار الیہ مستحق ہوا ہے؛ جیسے اس کی مثال: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هَذِهِ مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾۔ اسم اشارہ متعارف ہے کہ اس کا مشار الیہ: متقین حضرات ہیں جو ہدایت و فلاح فی الاخرت کے مستحق ہیں ان اوصاف سے متصف ہونے کی وجہ سے جو مشار الیہ کے بعد ذکر ہیں اور وہ ایمان بالغیب وغیرہ ہیں۔

● معرفہ کی پانچوں قسم: معرف باللام؛ مسدالیہ کو معرفہ لانا بشکل معرف باللام چار اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے۔

عبارت نر باللام: ۱- للإشارة إلى معهود؛ نحو: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ [الاحزاب-۳۶]؛ لیس الذی طلبت کالتی وَهَبْتُ لَهَا، ۲- إلى نفس الحقيقة؛ كقولك: الرجلُ خيرٌ من المرأة، ۳- وقد يأتي لواحد باعتبار عهديته في الذهن؛ كقولك: ادخل السوق؛ حيث لا عهد في المحارج، وهذا في المعنى كالنكرة، ۴- وقد يفيد الاستغراق؛ نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ﴾۔ وهو ضربان: حقیقی؛ نحو: ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الحجہ-۲۶] و عرفی؛ نحو: جَمَعَ الأمير الصَّافَةَ؛ أی: صاعَةً بَلَدِهِ أو مملکته۔

ترجمہ: لام کے ذریعہ معرفہ لانا معبود کی طرف اشارہ کرنے کے لیے؛ جیسے: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾؛ یعنی جو اس نے طلب کیا تھا اس مؤنث کی طرح نہیں ہے جو اس کو دیا گیا، یا نفس حقیقت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے؛ جیسے



تیرا قول: "الرجل خیر من المرأة" اور کبھی ایک کے لیے آتا ہے اس کے ذہن میں متعین ہونے کی وجہ سے؛ جیسے تیرا قول: "ادخل السوق" جہاں خارج میں کوئی متعین بازار نہ ہو، اور یہ "الف، لام" معنی میں نکرہ کی طرح ہے، اور کبھی الف لام استغراق کا فائدہ دیتا ہے؛ جیسے ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرَةٍ﴾ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی؛ جیسے عالم الغیب والشہادۃ: یعنی ہر غیب اور شہادت کو جاننے والا ہے، اور دوسری قسم لام استغراق عرفی: جمع الامیر الصاغذہ جیسی مثالوں میں: یعنی اپنے ملک کے یا اپنی سلطنت کے سونا مراد ہے۔

تشریح: مستدالیہ کو معرفہ لانا بشکل لام تعریف چند اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے: من جملہ ان اسباب میں چار اسباب مصنف نے بیان کئے ہیں۔ متن کتاب کے فہم سے قبل ایک نظر "الف، لام" کے اقسام کی طرف ڈال دے؛ تاکہ عبارت کا ادراک سہل ہو۔ اولاً الف لام کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ الف لام عہد خارجی، ۲۔ الف لام عہد غیر خارجی: یعنی حقیقی، پھر لام عہد خارجی کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ صریحی، ۲۔ کنائی، ۳۔ علمی۔ وجہ حصر یہ ہے کہ لام عہد کے مدخول کا پہلے مذکور ہونا ضروری ہے، اگر صراحتاً مذکور ہو؛ تو صریحی، اگر کنائیہ مذکور ہو؛ تو کنائی، اور اگر مخاطب و متکلم کے علم میں ہو؛ تو علمی۔ اور الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں: ۱۔ لام جنس، ۲۔ عہد ذہنی، ۳۔ استغراق حقیقی، ۴۔ لام استغراق عرفی۔ وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لام سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہو، افراد سے قطع نظر؛ تو لام جنس، اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ ہو جو ایک فرد غیر معین، مبہم کی طرح ہو؛ تو عہد ذہنی، اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ ہو۔ جو بحسب اللغۃ تمام افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہو؛ تو لام استغراق حقیقی، اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ ہو۔ جو بحسب العرف تمام افراد کے ضمن میں ہے؛ تو لام استغراق عرفی ہوگا۔ (۳: کتاب کے آخری صفحہ پر ملاحظہ ہوں)

لام عہد خارجی صریحی، کنائی، علمی، لام جنس، لام عہد ذہنی، لام استغراق حقیقی، اور استغراق عرفی ہر ایک کو مثال سے سمجھ لینا بھی مناسب ہے، لہذا مذکورہ مثالوں میں غور کیجئے۔

❖ لام عہد خارجی کی تین قسمیں ہیں: صریحی، کنائی، علمی۔

۱۔ صریحی: وہ لام جس کا مدخول ماقبل میں صراحتاً مذکور ہو؛ جیسے: ﴿لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ میں "الأنثى" میں لام صریحی ہے؛ اس لئے کہ ماقبل میں "أنثی ربانی و صنعتها أنثی" (الامردن - ۲۶) میں صراحتاً مذکور ہے۔

۲۔ کنائی: وہ لام جس کا مدخول ماقبل میں کنائیہ مذکور ہو؛ جیسے: ﴿لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ میں "ذکر" کا لام کنائی ہے، اس لئے کہ ماقبل میں "ذکر" کا ذکر ﴿نذرت لك مافی بطنی محرراً﴾ میں کنائیہ ہو چکا ہے؛ اس لیے کہ مسجد کے لیے آزاد ہونے والا مذکور ہی ہوتا ہے؛ نہ کہ مؤنث؛ لہذا محرراً سے مراد: کنائیہ مذکر ہے۔

۳۔ علمی: وہ لام جس کا مدخول ماقبل میں نہ صراحتاً مذکور ہو، اور نہ کنائیہ ہو، البتہ متکلم و مخاطب کے علم میں ہو؛ جیسے: درس گاہ

میں صرف ایک ہی دروازہ ہو، اور منظم مخاطب سے کہے: ”دروازہ بند کرو“ ”اغلق الباب“؛ تو اس جملہ میں ”الباب“ پر الفلام: لام عہد علمی ہے، اس لئے کہ دروازہ کا دونوں کو علم ہے۔

❖ - لام حقیقی: جس میں مقصود حقیقت، وجہیت ہوتی ہے، افراد کا ذکر ضمناً ہوتا ہے۔

اس کی چار قسمیں ہیں:

❶ - ۱: لام جنسی: وہ لام جس سے نفس حقیقت من حیث الحقیقت مراد ہو؛ جیسے: ”الرجل خیر من المرأة“ میں لام جنسی ہے؛ کیوں کہ اس سے جنس رجل کی طرف اشارہ ہے؛ نہ کہ افراد کی طرف؛ یعنی جنس رجل جنس مرآة سے بہتر ہوتی ہے نہ کہ سارے مرد ساری عورتوں سے بہتر ہے۔

❷ - ۲: لام عہد ذہنی: وہ لام جس سے مدخول کی اس حقیقت کی طرف اشارہ ہو جس کے تحت ایک فرد غیر معین مبہم ہو؛ جیسے: اس کی مثال: ”أن یأكله الذئب“ میں ”الذئب“ کا لام عہد ذہنی ہے؛ اس لیے کہ ذئب: یہ ذات کے اعتبار سے غیر متعین اور مبہم ہے؛ مگر اس کی حقیقت اس فرد پر صادق آتی ہے جو ذہن میں معہود، اور معلوم ہے؛ اس لیے اسے عہد ذہنی کہا جاتا ہے، ورنہ ذات کے اعتبار سے وہ فرد غیر معین ہوتا ہے۔

❸ - ۳: لام استغراقی حقیقی: وہ لام جس سے اس حقیقت کی طرف اشارہ ہو جس کے تحت ضمناً بحسب اللغة اس حقیقت کے تمام افراد شامل ہو؛ جیسے: ”إن الانسان لفی حسر“ میں ”الانسان“ کا لام: لام استغراقی حقیقی ہے؛ کیوں کہ اس میں انسانیت کی حقیقت کے تمام افراد جس پر حقیقت: یعنی حیوان ناطق کا اطلاق ہو وہ: مراد ہے۔

❹ - ۴: لام استغراقی عرفی: وہ لام جس سے اس حقیقت کی طرف اشارہ ہو جس کے تحت بحسب العرف اس حقیقت کے تمام افراد شامل ہو؛ جیسے: جمع الامیر الصاغة کا لام: استغراقی عرفی ہے؛ کیوں کہ اس سے مراد: وہ تمام سونا رہیں جو اس کی سلطنت کے ہیں۔ (اب کتاب کی عبارت سمجھئے)

ان ساتوں اقسام کو اگر محیط کریں، اور باہم ایک دوسرے میں مدغم کریں؛ تو لام کی چار اقسام ہوتی ہیں، اسی کو ہمارے مصنف ”نے لام کے کلام میں آنے کے اسباب میں ذکر کیا ہے۔ الغرض مندرالہ معرفہ بشكل نام چار اسباب کی وجہ سے آتا ہے۔

❶ - ۱: الإشارة إلى معهود: جیسے: ”لیس الذکر کالانثی“؛ چاہے معہود صراحتاً، یا کلتیہ، یا علماً مذکور ہو اس کی تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔

❷ - ۲: الإشارة إلى ذات الحقیقت: جیسے: ”الرجل خیر من المرأة“ میں نفس جنس رجلیت مقصود ہے ورنہ جملہ کا مفہوم صحیح نہیں ہوگا۔

❸ - ۳: الإشارة إلى الفرد الواحد باعتبار عہدہ فی الذہن: جس کو ہم لام عہد ذہنی سے یاد کرتے

ہیں: یعنی لام سے ایک فرد مبہم جو ذہن معلوم ہے اس کی طرف اشارہ کرتا ہے: جیسے اس مثال: أن يأكله الذئب من الذئب كالام عهد وعتی ہے۔

۴- الإفادة للاستغراق: استغراق أفراد کا فائدہ دینا: چاہے لغت کے اعتبار سے استغراق ہو: جیسے اس کی مثال: ﴿ان الانسان لفي خسر﴾: چاہے عرف کے اعتبار سے استغراق ہو: جیسے: جمع الأمير الصاغة: پہلے کو حقیقی اور دوسرے کو عرفی کہا جاتا ہے۔

و هذا في المعنى كالنكرة: کا مطلب یہ ہے کہ لام عہد وعتی نکرہ کی طرح ہے: کیوں کہ جس طرح نکرہ غیر معین پر دلالت کرتا ہے اسی طرح یہ بھی غیر معین مبہم پر دلالت کرتا ہے: مگر ہمارے مصنف نے عین نکرہ نہیں فرمایا: بل کہ كالنكرة کہا، اس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف: کہ نکرہ اور لام عہد وعتی بالکل مشابہ نہیں ہیں: بل کہ تھوڑا سا فرق ہے، اور وہ: یہ ہے کہ لام عہد وعتی کا مدخول ذہن معلوم ہوتا ہے، گویا: اس کا مدلول معلوم فی الذہن ہوتا ہے اور نکرہ کا مدلول غیر معلوم فی الذہن ہوتا ہے، اس فرق کی وجہ سے لام عہد وعتی کے مدخول پر لفظوں میں معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں: یعنی وہ مبتداء و ذوالحال بن سکتا ہے، برخلاف نکرہ میں ایسا نہیں ہوتا ہے۔

### • ایک بحث لام استغراق کی •

عبارت: و استغراق المفرد أشمل؛ بذليل صحة: "لا رجال في الدار" إذا كان فيها رجل أو رجلان، دون: "لا رجل". و لا تنافي بين الاستغراق و أفراد الاسم؛ لأن الحرف إنما يدخل عليه مجرداً عن معنى الوجود، و لأنه بمعنى كل فرد لا مجموع الأفراد و لهذا استغراق و صفة بنعت الجمع۔ ترجمہ: مفرد کا استغراق زیادہ عام ہوتا ہے لا رجال فی الدار کی صحت کی دلیل سے: جب کہ گھر میں ایک، یا دو مرد ہوں نہ کہ لا رجل صحیح ہے، اور استغراق اور اسم کا مفرد ہونا ان کے مابین کوئی تباہی نہیں ہے: کیوں کہ حرف: اسم پر داخل ہوتا ہے جب کہ اس کو وحدت کے معنی سے خالی کر دیا گیا ہو، اور اس لیے کہ۔ جب حرف استغراق مفرد پر داخل ہو اس وقت۔ مفرد کل فرد کے معنی میں ہوتا ہے: نہ کہ مجموعہ افراد کے معنی میں۔ اسی وجہ سے صفت ثنوی جمع کے ساتھ اس کا موصوف ہونا ممتنع ہے۔

تشریح: مفرد پر جب حرف استغراق داخل ہو: تو وہ مفرد: ثنویہ جمع کے استغراق کے مقابلہ میں زیادہ عام ہوگا، کیوں کہ مفرد کی گنتی ایک سے ہوگی، اور ثنویہ کی ابتداء دو سے ہوگی، اور ثنویہ کے تحت ایک نہ ہوگا، اور جمع کی ابتداء تین سے ہوگی، اس کے تحت ایک، و دو نہ ہوگا۔ اور جب ثنویہ میں ایک فرد والا، اور جمع میں دو، اور ایک فرد والا کلمہ خارج ہوتا ہے: اور مفرد میں شامل ہوتا ہے: تو معلوم ہوا کہ مفرد کا استغراق زیادہ عام ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی گھر میں ایک آدمی ہو

اس وقت ”لا رجلین“ اور ”لا رجال“ کہنا صحیح ہے، اس لیے کہ یہ دونوں جملہ ایک فرد کو شامل نہیں ہیں؛ البتہ ”لا رجل“ کہنا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ کلمہ ایک فرد کو بھی شامل ہے۔

ایک اعتراض: مفرد کلمہ پر حرف استفراق کا داخل کرنا جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ مفرد وحدت کو چاہتا ہے، اور استفراق تعدد کا طالب ہے، اور تعدد، اور وحدت باہم متنافی ہیں؛ لہذا اگر داخل کریں گے؛ تو ایک ہی محل میں دو متنافی اشیاء کا جمع کرنا لازم آئے گا۔ جو کہ باطل ہے۔ لہذا جو باطل کو مستلزم وہ بھی باطل ہوگا۔ لہذا داخل کرنا صحیح نہیں ہے۔

مذکورہ اعتراض کے دو جواب: علامہ قزوینیؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب: لأن الحرف سے اور دوسرا جواب: ”لأنه“ سے۔ پہلے جواب کا حاصل: وحدت اور تعدد کے مابین منافات تسلیم ہے؛ مگر حرف استفراق جب مفرد کلمہ پر داخل ہوتا ہے؛ تو مفرد کلمہ کو وحدت سے خارج کر دیتا ہے؛ جیسا کہ مفرد پر جب علامت ثنیہ اور جمع داخل کرتے ہیں؛ تو مفرد وحدت سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور جب حرف استفراق کے دخول کے بعد مفرد کلمہ میں صرف تعدد باقی رہا؛ وحدت باقی نہ رہا؛ تو اب اجتماع نقیضین لازم نہ آئے گا۔ اس جواب سے ایک نیا اعتراض پیدا ہو گیا۔ اور وہ یہ ہے کہ: جب مفرد کلمہ حرف استفراق داخل ہونے کے بعد صرف تعدد کا فائدہ دیتا ہے؛ تو ترکیب میں اس پر مفرد کے احکام کیوں جاری ہوتے ہیں؟ اس کی صفت اور ضمائر کو جمع کیوں نہیں لاتے؟ اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے: کہ نحاۃ حضرات اس کی صفت اور ضمائر جمع لانے کو مشاکلت لفظی کو برقرار رکھنے کے خاطر منع کرتے ہیں؛ تاکہ لفظاً موصوف و صفت، اور ضمیر اور مرجع ہم شکل رہیں۔ ۲۔ دوسرے جواب کا حاصل: مفرد پر جب حرف استفراق داخل ہوتا ہے؛ تو وہ کل فرد کے معنی میں ہوتا ہے؛ نہ کہ مجموعہ افراد کے۔ لہذا اس وقت وہ مفرد علی سبیل البدلیت ہر فرد پر اس طرح دلالت کرتا ہے کہ دوسرے فرد کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ کیفیت وحدت کے مناسب ہے، متنافی نہیں ہے۔ لہذا مفرد پر استفراق حرف داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اور کل فرد وحدت کے متنافی نہ ہونے کی وجہ سے اس کی صفت جمع کے معنیوں کے ساتھ لانا ممتنع ہے۔

۶۔ معرفہ کی چھٹی قسم: اضافت: مصنفؒ نے اس کے تین اسباب بیان کئے ہیں۔

عبارت: وبالإضافة: ۱۔ لأنها أخصر طريقاً نحو: عَ هَوَايَ مَعَ الرَّكْبِ الْبَحَائِنِ مُضْعِدٌ ۲۔ لَتَضْمِينِهَا تعظيماً لشان المضاف إليه، أو المضاف، أو غيرهما؛ كقولك: عَبْدِي حَضَر، و عَبْدُ الْخَلِيفَةِ رَكِبَ، و عَبْدُ السُّلْطَانِ عِنْدِي، ۳۔ أو تحقيراً؛ نحو: وَلَدُ الْحَجَّامِ حَاضِرٌ۔

تشریح: مستدالیہ کو معرفہ لانا بشکل اضافت مختلف اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے، من جملہ اس میں سے مصنفؒ نے تین اسباب ذکر کیے ہیں:

①-۱: کونہما مختصر طریق: یعنی اضافت والا طریقہ بہت مختصر ہوتا ہے، اس سے مختصر طریقہ کسی اور تعبیر میں نہیں ہوتا؛ مثلاً جعفر بن علیہ الجارئی کا قول:

هَوَايَ مَعَ الرَّكْبِ الْبِغَامَيْنِ مُضْعِدٌ بِحَنِيبٍ وَ جِثْمَانِي بِمَكَّةَ مَوْثِقٌ۔ (در معاد النصب - ۱۱۷/۱)

ل: ہوا: میری خواہش، یہاں معنی محبوب ہے رکب: قافلہ، مصعد: چڑھنا، یہاں معنی: جانا ہے، جنب: پردہ کی فرمانبردار، مَوْثِق: قید، ت: میرا محبوب یعنی سواروں کے ساتھ جا رہا ہے، اور وہ فرمانبردار ہے، اور جسم مکہ میں قید ہے۔ اس شعر میں ”ہوا“ یہ اضافت کے ساتھ مستدالیہ ہے، اگر اضافت کے علاوہ موصول وصلہ سے تعبیر کرتا: تو عبارت لمبی ہو جاتی: یعنی الذی اہواہ یا من اہواہ وغیرہ۔ لہذا اختصار کی وجہ سے اضافت سے استعمال کیا۔

②-۲: تضمنها تعظيماً لشان المضاف اليه او المضاف او غيرهما: اضافت میں کبھی مضاف الیہ کی عظمت، اور کبھی مضاف کی، یا غیر مضاف و مضاف الیہ کی عظمت متضمن ہوتی ہے؛ جیسے مضاف الیہ کے عظمت کی مثال: عبدی حضر: یعنی مضاف الیہ متکلم: غلام والا ہے۔ مضاف کی عظمت کی مثال: عبد الخلیفہ حضر: یعنی بادشاہ کا غلام ہونا مضاف کی عظمت ہے۔ غیر کے عظمت کی مثال: عبد السلطان عندی: یعنی متکلم جو نہ مضاف ہے، اور نہ مضاف الیہ۔ وہ ذاتاً بڑا آدمی ہے کہ بادشاہ کے غلام ان کے یہاں ہوتے ہیں۔

③-۳: تضمنها تحقيراً: اضافت میں مضاف الیہ، یا مضاف، یا غیر کی تحقیر متضمن ہوتی ہے؛ یعنی تحقیر کی غرض سے اضافت کا استعمال کیا جاتا ہے؛ جیسے مضاف الیہ کی تحقیر: ولد الحمام، ولد اللص میں ہے، اسی طرح ان دو مثالوں میں مضاف کی بھی تحقیر ہے، مضاف الیہ کی تحقیر کی مثال: صارب زید حاضر میں زید معتروب ہونے کی وجہ سے حقیر ہے، غیر کی تحقیر کی مثال: ولد الحمام جلیس زید میں زید۔ جو نہ مضاف ہے، اور نہ مضاف الیہ۔ کی تحقیر ہے۔

④-۴: مستدالیہ کی چوتھی حالت: تنکیرہ اس کا کمرہ لانا:

عبارت ذواتاً تنکیرہ: ۱- فلأفراد؛ نحو: ﴿و جاء رجل من أقصا المدينة يسعي﴾ [النصر - ۲۰، ۲۱] - أو النوعية؛ نحو: ﴿و على أبصارهم غشاوة﴾ ۳۲ - أو التعظيم؛ ۴ - أو التحقير؛ كقوله: ﴿لَهُ حَاجِبٌ فِي كُلِّ أَمْرٍ يَشِئُهُ﴾ و لَيْسَ لَهُ عَنِ طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ، ۵ - أو التنكير؛ كقولهم: ﴿إِنَّ لَهُ لَا يَلْ، ا ز إِنَّ لَهُ لَعَنَماً﴾ ۶ - أو التقليل؛ نحو: ﴿و رضوان من الله أكبر﴾ [البقرة - ۷، ۷۶] - و قد جاء للتعظيم و التنكير؛ نحو: ﴿وإن يكذبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ﴾؛ أي: ذو عددٍ كثير، أو آياتٍ عظام، ۸ - و قد يكون للتحقير و التقليل؛ نحو: حصل لي منه شيء، و من تنكير غيرہ: ۱ - لأفراد أو النوعية؛ نحو: ﴿و الله خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ [مور - ۲۰] - و للتعظيم؛ نحو: ﴿فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ [البقرة - ۲۱، ۲۲] - و للتحقير؛

نحو: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾ [العناب - ۱۲۳]۔

تشریح: مسند الیہ کی چوتھی حالت: مسند الیہ کو نکرہ لانا، اس کے مصنف نے آٹھ اسباب بیان فرمائے ہیں:

۱- الأفراد: فرد غیر معین کا حکم لگانے کے لیے مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے: جیسے اس کی مثال ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾ [القمر - ۲۱] میں ”رجل“ مسند الیہ نکرہ ہے، اور کلام کا حکم ایک فرد غیر معین پر ہے: یعنی صرف ایک آدمی آیا؛ دو، یا تین نہیں آئے۔

۲- النوعية: جب کسی نوع پر حکم لگانا مطلوب ہو: جیسے: اس کی مثال ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ میں ”غشَاوَةٌ“ مؤنخر مسند الیہ ہے، اور تنکیر نوعیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے لائی گئی ہے: یعنی ایک خاص قسم کا پردہ۔  
۳- التعظيم، ۴- التحقير: کبھی تنکیر مسند الیہ کی تعظیم کے لیے، اور کبھی تحقیر کے لیے لائی جاتی ہے: جیسے:

لَهُ حَاجِبٌ فِي كُلِّ أَمْرٍ يَشِينُهُ ۖ وَكَيْسَ لَهُ عَنِ طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ، [فی معاد التنصيص - ۱۶۷/۱]

یہ شعر ابن ابی سبط کا ہے، اپنے ممدوح کی مدح میں کہا ہے۔ ت: ممدوح کے لیے ہر ایسے امر میں جو اس کو معیوب کر دے بہت بڑی رکاوٹ ہے، اور طالب احسان سے اسکے لیے کوئی رکاوٹ نہیں۔ اس شعر میں ”حاجب“ دو مرتبہ مذکور ہے۔ پہلا حاجب: مبتداء مؤخر ہے، اس میں تنکیر تعظیم کے لیے، اور دوسرا: ”حاجب“ لیس کا اسم ہے، اس میں تنوین تحقیر کے لیے ہے؛ ورنہ شعر سے مدح کے بجائے ذم صادر ہوگا۔

۵- التكثير: کثرت ثابت کرنے کے لیے مسند الیہ میں تنکیر لائی جاتی ہے: جیسے اس کی مثال عربوں کا قول: إِنْ لَهْ لِابِلَازٍ إِنْ لَهْ لَغَنَمَا اس کے پاس بہت اونٹ، اور بکریاں ہیں۔ بہت کاتر جہ: یہی تنکیر سے ثابت ہو رہا ہے۔

۶- التقليل: قلتہ کے لیے مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے: جیسے: س کی مثال ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ رضوان: مسند الیہ نکرہ قلت کے لیے ہے: یعنی اللہ کی تھوڑی سی رضا مندی بڑی چیز ہے۔

۷- التكثير و التعظيم فی آن: ایک ہی وقت میں مسند الیہ کی تکثیر و تعظیم مقصود ہوتی ہے: اس کے لیے مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے: جیسے اس کی مثال ﴿وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ﴾ اگر وہ لوگ آپ کی تکذیب کرتے ہیں: (تو کوئی بڑی بات نہیں) اس لیے کہ اس سے پہلے وہ بہت سارے بڑے بڑے معجزات والے پیغمبر کی تکذیب کر چکے ہیں۔ آیت میں رسل نائب قائل ہے جو مسند الیہ ہوتا ہے اس کی تنکیر تکثیر اور تعظیم دونوں کے لیے ہے۔

وَمِنْ تَنْكِيرٍ غَيْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ: مصنف اس عبارت سے کچھ غیر مسند الیہ کی تنکیر کے اسباب بیان کرتے ہیں۔ مصنف نے غیر مسند الیہ کی تنکیر کے تین اسباب بیان فرمائے ہیں۔

۱- افراد، نوعية: غیر مسند الیہ کو کبھی مفرد کا حکم لگانے کے لیے نکرہ لایا جاتا ہے۔ اسی طرح نوعیت کی طرف اشارہ

کرنے کے لیے نکرہ لاتے ہیں؛ جیسے دونوں کی مثال: ایک ہی آیت میں ایک ہی جگہ پر: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ﴾ میں ”دابة“ اور ”ماء“ دونوں غیر مسند الیہ ہیں، اور دونوں میں تنکیر افراد کے لیے بھی ہو سکتی ہے، اور نوعیت کے لیے بھی ہو سکتی ہے۔ اگر افراد کے لیے مانیں: تو ترجمہ ہوگا: ”اللہ نے ایک جنس کی ہر مخلوق کو ایک ہی نطفہ سے پیدا فرمایا“ اور اگر نوعیت کے لیے مانیں: تو ترجمہ ہوگا: ”اللہ نے ہر نوع کو ایک نوع کے نطفہ سے پیدا کیا“: یعنی نوع انسانی نطفہ سے پیدا کیا۔

- ۲- ﴿وَاللّٰهُ عَظِيمٌ﴾ نحو: ﴿فَاذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾ [سورہ: ۲۷۹] اس آیت میں ”حرب“ میں تنکیر تعظیم کے لئے ہے ترجمہ ہے: اللہ ورسول کی طرف سے بڑی لڑائی کی تیاری کر دو۔ یعنی بہت بڑی لڑائی کے لئے تیار ہو جاؤ۔
- ۳- تحقیر: کبھی غیر مسند الیہ کی تحقیر کے لیے نکرہ لاتے ہیں؛ جیسے اس کی مثال: ﴿اِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا﴾ میں ظن یہ غیر مسند الیہ ہے، اس میں تنکیر تحقیر کے لیے ہے۔ ترجمہ ہے: ادنیٰ سا بھی ہم خیال نہیں کرتے ہیں۔
- ۵- مسند الیہ کی پانچوں حالت و صفہ اس کو موصوف لانا۔

عبارت: وَاَمَّا وَصْفُهُ، فَلَكَوْنُهُ: ۱- مَبْنًى لَهُ، كَاشْفًا عَنْ مَعْنَاهُ؛ كَقَوْلِكَ: الْجِسْمُ الطَّوِيلُ الْعَرِيضُ الْعَمِيقُ يَحْتَاجُ اِلَى فِرَاقٍ يَشْغَلُهُ، وَنَحْوَهُ فِي الْكَشْفِ: - الْاَلْمَعْيُ الَّذِي يَظُنُّ بِكَ الظَّنَّ: كَأَنَّ قَدْ رَأَى وَ قَدْ سَمِعًا - ۲- اَوْ مَحْصُصًا، نَحْوُ: زَيْدٌ التَّاجِرُ عِنْدَنَا. ۳- اَوْ مَدْحًا اَوْ ذَمًّا؛ نَحْوُ: جَاءَ نِي زَيْدٌ الْعَالَمُ اَوْ الْجَاهِلُ؛ حَيْثُ يَتَعَيَّنُّ قَبْلَ ذِكْرِهِ. ۴- اَوْ تَاكِيدًا نَحْوُ: اَمْسِ الدَّابِرُ كَانَ يَوْمًا عَظِيمًا۔

تشریح: مسند الیہ کی پانچوں حالت مسند الیہ کو موصوف بنانا اس کے مختلف اسباب ہیں: من جملہ ان میں سے چار اسباب تزیویتی نے بیان فرمائے ہیں:

- ۱- مَبْنًى لِلْمَسْنَدِ اِلَيْهِ وَ كَاشْفًا عَنْ مَعْنَاهُ: مسند الیہ کی صفت لائی جاتی ہے؛ تاکہ مسند الیہ کو واضح، اور اس کے معنی کو ظاہر کیا جائے؛ جیسے اس کی مثال: الْجِسْمُ الطَّوِيلُ الْعَرِيضُ الْعَمِيقُ يَحْتَاجُ اِلَى فِرَاقٍ يَشْغَلُهُ: اس مثال میں طویل، عریض، عمیق، یہ تینوں صفتیں جسم کے لیے مبین ہیں؛ کیوں کہ یہ تینوں جسم کے معنی کی وضاحت کرتی ہیں۔ و نَحْوَهُ فِي الْكَشْفِ: اسی طرح اگر غیر مسند الیہ کی صفت لائی جائے؛ تو بھی صفت اپنے موصوف کی مبین، اور اس کے معنی کو واضح کرنے والی ہوتی ہے؛ جیسے اس کی مثال: - اَوْسُ بْنُ حَجْرٍ كَاشِعٌ جَوْفُضَالَهُ بَنُ كَلْدَةَ كَاشِعٌ مَرِثِيهِ فِي مَرْحَايَا كَلْدَةَ۔
- شعر: الْاَلْمَعْيُ الَّذِي يَظُنُّ بِكَ الظَّنَّ: كَأَنَّ قَدْ رَأَى وَ قَدْ سَمِعًا. ل: الْاَلْمَعْيُ: ذِکْرُ، فَطَلَبُ رُشْنِ دِمَاحٍ، شَخْصٍ۔
- ت: دُرُوشْنِ دِمَاحٍ شَخْصٍ جس کا تیرے بارے میں یہ گمان ہے کہ اس نے خود دیکھا ہے، اور سنا ہے۔ اس شعر میں ”اللمعی“ کو موصوف لایا گیا، اور ”الذی یظن بک الظن“ اس کی صفت لائی گئی جو اللمعی کے معنی کو واضح کرتی ہے؛ مگر ”اللمعی“ کلام میں

مسند الیہ نہیں ہے۔ یا تو وہ ”اعنی بہ“ کا مفعول ہے، یا اس کے شعر میں موجود ”ان“ کا اسم منصوب ہے۔

۲- مخصصاً: کبھی مسند الیہ موصوف لایا جاتا ہیں؛ تاکہ مسند الیہ کو اس کے دوسرے افراد سے خاص کیا جائے جیسے: اس کی مثال: ”رجلٌ ناجسٌ عندنا“ میں رجل مسند الیہ بہت سے افراد کو شامل تھا؛ مگر ”ناجس“ صفت نے دوسرے افراد سے اس کو خاص کر دیا۔

۳- مدحاً: کبھی مسند الیہ کی مدح کے لیے صفت لائی جاتی ہے؛ جیسے: ”زید العالم صدیقاً“، میں ”العالم“ زید کی صفت نے زید کی مدح کی۔ اسی طرح کبھی مسند الیہ کی مذمت کے لیے صفت لائی جاتی ہے؛ جیسے: ”زید الساحل عندنا“ میں الجاہل نے زید کی مذمت بیان کی، وصف کا مادح و ذام ہونا اسی وقت ہوگا جب کہ موصوف پہلے سے معلوم ہو: یعنی مخاطب ”موصوف: زید“ سے پہلے سے واقف ہو۔ اگر پہلے سے واقف نہ ہو؛ تو اس وقت صفت مخصوص ہوگی، نہ کہ مادح، اور نہ ذام۔

۴- تاکیداً: تاکید سے مراد: نہ تاکید اصطلاحی ہے، اور نہ تاکید لفظی، اور نہ تاکید معنوی؛ بل کہ مضمون میں قوت پیدا کرنا مراد ہے؛ یعنی کبھی مسند الیہ کے لیے وصف لایا جاتا ہے مسند الیہ کی تقریر کے لیے؛ جیسے اس کی مثال: ”امس الدیر کان یوما عظیماً“ میں امس مسند الیہ کا وصف ”دابر“ ذکر کیا گیا؛ تاکہ یہ بات طے ہو جائے، کہ گزشتہ کل سے مراد آج سے متصل دن ہے؛ نہ کہ مطلقاً گزرا ہوا دن۔

۵- مسند الیہ کی چھٹی حالت: ”تاکیدہ“ اس کو مود کد لانا۔

عبارت: و اما یتوکیدہ ف:- للتقریر. او دفع توهم التحوز، او السهو، او عدم الشمول۔

تشریح: مسند الیہ کی چھٹی حالت مسند الیہ کو مود کد لانا اس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں؛ ان میں سے تین اسباب قزوینی نے بیان کیے ہیں۔

۱- التقریر ای التثبیت للمعنی: معنی کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے لیے: اس طور پر کہ دوسرے کا احتمال نہ رہے جیسے: ”جاء نسی زید زید“ میں ”زید“ کی تاکید لائی گئی؛ تاکہ سامع زید سے کوئی اور احتمال کا تصور نہ کرے؛ بل کہ زید ہی آیا ہے۔ نہ اس کا غلام، اور نہ اس کا بھائی، اور نہ اس کا دوست۔

۲- لدفع توهم التحوز: مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لیے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے؛ مثلاً: قطع الأمير الأمير اللص میں الأمير کی تاکید لائی گئی؛ تاکہ سامع یہ وہم نہ کرے کہ مکلم نے الأمير کو یہاں مجازاً استعمال کیا ہے؛ بل کہ خود امیر نے بذات خود چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔

۳- لدفع توهم السهو: وہم کو دور کرنے کے لیے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے؛ جیسے: اس کی مثال:



جاء زید زید میں زید کو مؤکد لایا گیا؛ تاکہ سامع و مخاطب یہ وہم نہ کریں کہ شکلم نے سہواً زید کا نام لیا ہے۔  
 ۷- مسند الیہ کی ساتویں حالت: ”بیانہ“ مسند الیہ کا عطف بیان لانا۔

عبارت: وَأَمَّا بَيَانُهُ: ف- لا يَضَاهِ بِاسْمٍ مُخْتَصٍّ بِهِ، نَحْوُ: قَلِيمٌ صَدِيقُكَ خَالِدٌ۔  
 تشریح: مسند الیہ کی ساتویں حالت: اس کے بعد عطف بیان لانا مسند الیہ کو اس کے خاص و مخصوص نام کے ساتھ واضح کرنا، اور غیر کے احتمال کو رفع کرنا، ”مقصود ہو؛ جیسے: قَدِمَ صَدِيقُكَ خَالِدٌ میں ”خالِدٌ“ صَدِيقُكَ: مسند الیہ کا عطف بیان ہے، خَالِدٌ نے صَدِيقُ کی وضاحت کی: بایں معنی کہ زید کے بہت دوست تھے۔ اب کون سا دوست آیا؟ اس کی وضاحت خالِد سے ہوئی، اور خالِدِیَا نے والے دوست کے لیے صرف خاص وصف بیان ہے: اس لیے کہ یہ اس کا نام ہے۔  
 ۸- مسند الیہ کی آٹھویں حالت الإبدال منہ مسند الیہ سے بدل لانا: یعنی مسند الیہ کا مبدل منہ ہونا۔

عبارت: وَأَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ، ف- لِمُزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ، نَحْوُ: جَاءَنِي أَخُوكَ زَيْدٌ، وَجَاءَنِي الْقَوْمُ أَكْثَرُهُمْ، وَسَلِبَ عَمْرُو ثَوْبَهُ۔

تشریح: مسند الیہ کا بدل لایا جاتا: یعنی مسند الیہ کو مبدل منہ بنایا جاتا ہے، مسند الیہ کی وضاحت، اور اسے ذہن نشین کرنے کے لیے؛ چاہے وہ بدل کل کی شکل میں ہو؛ جیسے: اس کی مثال: جَاءَنِي أَخُوكَ زَيْدٌ میں ”زید“ یہ بدل کل ہے؛ اس لیے کہ اس کی ذات بعینہ متبوع کی ذات ہے۔ یا چاہے وہ بدل بعض کی شکل میں ہو؛ جیسے: جَاءَنِي الْقَوْمُ أَكْثَرُهُمْ میں ”أَكْثَرُهُمْ“ یہ بدل بعض ہے؛ اس لیے کہ اس کی ذات مبدل منہ کی ذات کا بعض ہے؛ یا چاہے وہ بدل الاشتمال کی شکل میں ہو؛ جیسے: سَلِبَ عَمْرُو ثَوْبَهُ میں ”ثوبہ“ یہ بدل اشتمال ہے؛ اس لیے کہ اس پر مبدل منہ مشتمل ہے؛ اس طور پر کہ مبدل منہ اجمالاً بدل کی طرف متقاضی ہے۔

نوٹ: بدل کی چوتھی قسم: بدل الغلط کی مثال مصنفؒ نے نہیں دی؛ وجہ اس کی یہ ہے کہ بدل الغلط کلام فصیح میں شمار نہیں ہوتا، اور یہاں فصاحت کو بیان کرنا ہے؛ یعنی جو کلام فصیح ہو۔

۹- مسند الیہ کی نویں حالت: ”العطف“ کسی چیز کو مسند الیہ پر عطف کرنا: یعنی مسند الیہ کا معطوف علیہ ہونا۔

عبارت: وَأَمَّا الْعَطْفُ، ۱- لِلتَّفْصِيلِ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ مَعَ اخْتِصَارٍ، نَحْوُ: جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرُو. ۲- أَوِ الْمُسْتَدِّ كَذَلِكَ؛ نَحْوُ: جَاءَنِي زَيْدٌ فَعَمْرُو، أَوْ جَاءَنِي الْقَوْمُ حَتَّى خَالِدٌ. ۳- أَوْ رَدُّ السَّمْعِ إِلَى الصَّوَابِ؛ نَحْوُ: جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرُو، ۴- أَوْ صَرْفِ الْحُكْمِ إِلَى آخَرٍ؛ نَحْوُ: جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرُو. أَوْ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ؛ بَلْ عَمْرُو، ۵- أَوْ لِلشَّكِّ أَوِ التَّشْكِيكِ؛ نَحْوُ: جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عَمْرُو۔

تشریح: مسند الیہ کی نویں حالت اس کا معطوف علیہ ہونا اس کے مختلف اسباب ہیں ان میں سے پانچ اسباب بیان فرمائے ہیں۔

۱- لتفصيل المسند اليه مع اختصار: مسند اليه کو معطوف علیہ اس لیے بناتے ہیں کہ اختصار کے ساتھ مسند اليه کی تفصیل ہوتی ہے؛ جیسے مثال: جاثی زید و عمرو اس جملہ میں ”زید و عمرو“ دونوں فاعل ہونے کی وجہ سے مسند اليه ہیں، اور اس کی تفصیل کرنی ہے کہ دونوں آئے، اور یہ تعبیر مختصر ہے جاثی زید و جاثی عمرو کے مقابلہ میں اور یہ اختصار حرف عطف ”واو“ سے ہوا ہے۔

۲- لتفصيل المسند مع اختصار: مسند اليه و مسند کی اختصار کے ساتھ تفصیل کرنی ہوتی ہے، جیسے اس کی مثال: ”جاثی زید ثم عمرو“ میں مسند فعل محیض کی تفصیل ہے کہ دونوں کا آنا قاصد سے ہوا ہے؛ اس لیے کہ ”ثم“ تراخی کے لیے آتا ہے، اور یہ مثال: جاء نسی زید جاء نسی عمرو بعدہ کے مقابلہ میں مختصر ہے، اور یہ اختصار اور تفصیل عطف کی وجہ سے ہوئی ہے۔

۳- لغرض رد السامع الى الصواب: سامع کو اس کی غلطی سے درستگی کی طرف پھرنے کے لیے؛ جیسے اس کی مثال: جاثی زید لا عمرو سامع عمرو کے آنے کو، اور زید کے نہ آنے کو سمجھتا تھا؛ سامع کو اس غلطی سے اصل حکم کی طرف یعنی ”زید آیا ہے، نہ کہ عمرو“ عطف کرنے نے پھیرا۔

۴- لصرف الحكم إلى الآخر: دوسرے کی طرف حکم کو پھرنے کے لیے مسند اليه معطوف علیہ لایا جاتا ہے؛ جیسے اس کی مثال: جاثی زید بل عمرو میں پہلے آنے کا حکم زید پر تھا؛ مگر ”بل“ حرف عطف نے وہ حکم عمرو کی طرف پھیر دیا۔

۵- الشك - التشكك للسامع: متکلم کی شک کی وجہ سے یا سامع کو شک میں ڈالنے کے لیے مسند اليه کو معطوف علیہ بنایا جاتا ہے؛ جیسے اس کی مثال: جاثی زید او عمرو میں یا تو حکم کو شک ہے؛ کہ کون آیا؟ یا متکلم سامع کو شک میں ڈالنا چاہتا ہے۔ اور یہ غرض حرف عطف او سے پوری ہوتی ہے۔

۱۰- مسند اليه کی دسویں حالت الفصل مسند اليه کے بعد ضمیر فصل لانا۔

عبارت: وأما الفصل، فلتخصيصه بالمسند۔

تشریح: مسند اليه کی دسویں حالت مسند اليه کے بعد ضمیر فصل لانا؛ تاکہ مسند اليه کو مسند کے ساتھ خاص کیا جاسکے؛ یعنی مسند کو مسند اليه پر منحصر کرنے کے لیے ضمیر فصل لائی جاتی ہے؛ جیسے: زید هو الفاسم میں زید کے بعد ضمیر فصل ”هو“ قیام کو زید پر منحصر کرنے کے لیے کہ قیام صرف زید کے ساتھ خاص ہے۔

۱۱- مسند اليه کی گیارہویں حالت تقديم مسند اليه کا مقدم کرنا۔

عبارت: وأما تقديمه: فليكون ذكره أهم: ۱- إما لأنه الأصل ولا مقتضى للعلول عنه. ۲- وإما لتسكين الخبر في ذهن السامع الآن في المبتدأ تشويقاً إليه؛ كقوله: والذي حاربت البرية فيه حيوان

مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ ۳- وَإِنَّمَا لَتَعْجِلَ الْمَسْرَةَ أَوْ الْمَسَاءَ لِلتَّفَاوُلِ أَوْ التَّطِيرِ؛ نَحْوُ: سَعْدٌ فِي دَارِكَ، وَالسَّفَاحُ فِي دَارِ صَدِيقِكَ، ۴- وَإِنَّمَا لِابْهَامٍ: أَنَّهُ لَا يَزُولُ عَنِ الْخَاطِرِ. لَوْ أَنَّهُ لَا يُسْتَلْذَ إِلَّا بِهِ وَإِنَّمَا لَنَحْوِ ذَلِكَ.

تشریح: مسند الیہ کی گیارہویں حالت مسند الیہ کا مقدم کرنا۔ اس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں؛ من جملہ سات اسباب قزوینی نے بیان کئے ہیں۔

نوٹ: علامہ قزوینی نے مذکورہ تمام اسباب اہمیت مسند الیہ کے بیان کیے ہیں، اور خادم نے ان اسباب کو تقدیم مسند الیہ کے قرار دیا ہے، دونوں رجحان برابر ہیں، صرف لفظی فرق ہے، معنوی طور سے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

● ۱-: لَأنَّ الْأَصْلَ وَلَا مَقْتَضَى لِلْعَدُولِ عَنْهُ: مسند الیہ کا مقدم کرنا ہی قانون ہوتا ہے؛ اور اس قاعدہ کے خلاف دوسری کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے، کیوں کہ بغیر تاخیر کے سبب کہ مسند الیہ مقدم ہوتا ہے، جیسے اس کی مثال: ہر وہ جملہ جس میں مسند الیہ مقدم ہو، اور اس میں تاخیر مسند الیہ کا کوئی مقتضی نہ ہو۔

● ۲-: لِتَحْكِيَنَّ الْخَبَرَ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ: مسند الیہ کی تقدیم مخاطب کے ذہن میں خبر کو جاگزیں کرنے کے لیے کی جاتی ہے؛ اس لیے کہ جب مسند الیہ کو مقدم کیا جائے گا؛ تو سامع کے قلب میں خبر کا اشتیاق پیدا ہوگا، اور اشتیاق کے بعد حاصل شدہ شئی اچھی طرح ذہن نشین ہو جاتی ہے؛ جیسے اس کی مثال: شاعر ابوالعلاء المعری کا شعر:

وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِّيَّةُ فِيهِ ۖ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ ۚ

ل: حارث: پریشان ہونا، البریۃ بخلوق، مستحدث: از سر نو پیدا ہونے والا۔ جماد: بے جان شئی۔

م: وہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے، وہ: جانور ہے جو بے جان شئی سے از سر نو پیدا ہونے والا ہے۔ ”الذی“ اپنے صلہ سے مل کر مبتداء ہے، اس کو سن کر سامع کے دل میں شوق پیدا ہوگا؛ کہ حیران کرنے والی شئی کیا ہے؟ اس شوق کی تکمیل دوسرے مصرع: حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ میں ہے۔

● ۳-: لِتَعْجِلَ الْمَسْرَةَ أَوْ الْمَسَاءَ لِلتَّفَاوُلِ أَوْ التَّطِيرِ: مسند الیہ کی تقدیم اس لیے ہوتی ہے؛ تاکہ سامع کو جلد خوشی حاصل ہو، اور اس سے نیک فال لے؛ مثلاً: مشکلم نے کہا: سعد فی دارک۔ سعد کے معنی نیک بخت، اس کے ذکر ہوتے ہی سامع نیک فال لے گا؛ اور خوش ہوگا۔ اور کبھی سامع کو جلد غمگین کرنے کے لیے تقدیم مسند الیہ ہوتا ہے؛ جیسے مشکلم نے کہا: السَّفَاحُ فِي دَارِكَ۔ السَّفَاح: خوریز کو کہتے ہیں، پس اس کو سنتے ہی سامع غم زدہ ہوگا، اور اس سے بد شگونی لے گا۔

● ۴-: لِابْهَامٍ أَنَّهُ لَا يَزُولُ عَنِ الْخَاطِرِ: تقدیم اس لیے ہوتی ہے؛ تاکہ سامع کے دل میں مشکلم یہ وہم ڈالے کہ مسند الیہ میرا ایسا محبوب، اور مطلوب ہے جو میرے دل سے کبھی الگ نہیں ہوتا ہے، یا اس کے ذکر سے مجھے لذت حاصل ہوتی ہے؛ جیسے: سلمی تدعی علی ان اموت بدونہا۔ اور بھی تقدیم مسند الیہ کے اسباب ہیں جس

کو اختصار بیان نہیں کیا۔ آگے تقدیم مسند الیہ کا پانچواں اور چھٹا، اور ساتواں سبب بیان کریں گے، اور اس میں لمبی بحثیں ہیں، اس لیے انہیں مستقلاً بیان کیا گیا ہے۔

عبارت: عبد القاهر: وقد يُقَدَّم ليفيدَ تخصیصَهُ بالخبر الفعَلی؛ إن و لَیَ حرف النفی؛ نحو: ما أنا قلت هذا: أي: لم أَقلْهُ مع أَنَّهُ مَقُولُ غَیْرِی؛ و لهذا لم یَصَحَّ: (ما أنا قلت هذا و لا غَیْرِی)، و لا: (ما أنا رأیت أحدا) و لا: (ما أنا ضربت إلا زیداً)۔

ترجمہ: علامہ عبد القاهر نے کہا: کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے؛ تاکہ خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کی تخصیص کا فائدہ دے، اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل ہو؛ جیسے: ما أنا قلت هذا: یعنی میں نے نہیں کہا؛ یا وجوداً یکے میرے علاوہ کی کہی ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے (ما أنا قلت هذا و لا غَیْرِی)، و لا: (ما أنا رأیت أحدا) و لا: (ما أنا ضربت إلا زیداً) یہ تینوں جملے کہنا صحیح نہیں ہے۔

تشریح: صاحب کتاب نے تقدیم مسند الیہ کا پانچواں سبب عبد القاهر کے قول سے بیان کیا ہے، (آگے والی بحث عبد القاهر جربانی کی بیان کردہ ہے)

● ۵: قد يُقَدَّم ليفيدَ تخصیصَهُ بالخبر الفعَلی: تقدیم مسند الیہ خبر فعلی کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لیے کی جاتی ہے: یعنی تقدیم مسند الیہ سے تخصیص کا فائدہ ہوتا ہے؛ مگر دو شرطوں کے ساتھ: ۱۔ مسند فعل ہو، اور اس کی ضمیر مسند الیہ کی طرف راجع ہو، ۲۔ مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ مسند الیہ کی تقدیم عند عبد القاهر مفید تخصیص ہے؛ جیسے: ما أنا قلت هذا میں مسند الیہ ”اَنَا“ ہے جو حرف نفی کے بعد واقع ہے، اور اس کی خبر فعلی بھی ہے؛ لہذا یہاں تخصیص ہوگی: یعنی متکلم نے ہی یہ بات نہیں کہی، اس کے علاوہ کسی اور کی کہی ہوئی ہے۔ اس مثال میں تخصیص اسی وقت ہوگی جب ہم متکلم سے فعل کی عمومی طور پر نفی کریں، اور غیر متکلم کے لیے عمومی طور پر فعل کا ثبوت مانیں۔ اور جب تقدیم تخصیص کا: یعنی (مذکور سے حکم کی نفی، اور غیر مذکور سے حکم کے ثبوت کا) فائدہ دیتی ہے، تو مذکورہ یہ تین جملے: (ما أنا قلت هذا و لا غَیْرِی)، و لا: (ما أنا رأیت أحدا) و لا: (ما أنا ضربت إلا زیداً) صحیح نہیں ہیں۔ پہلا جملہ؛ تو اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اس کے منطوق اور مفہوم میں تناقض ہے؛ مثلاً: (ما أنا قلت هذا) کا منطوق: متکلم نے نہیں کہا، اور اس کا مفہوم: متکلم کے علاوہ نے کہا ہے، اور ”لا غَیْرِی“ کا منطوق: غیر متکلم سے بھی نفی کرتا ہے؛ کیوں کہ ”لا غَیْرِی“ کا مطلب: میرے علاوہ نے بھی نہیں کہا، گویا: دو متناقض چیزیں جمع ہو گئیں؛ لہذا اجتماع نقیضین کی وجہ سے یہ جملہ غیر صحیح ہے، اور دوسرا جملہ: ”ما أنا رأیت أحدا“ اس لیے صحیح نہیں کہ اس کا مفہوم متقاضی ہے کہ: متکلم کے علاوہ کسی نے ہر ایک کو دیکھا ہے؛ حالاں کہ یہ بات بالکل ناممکن ہے، اور تیسرا جملہ: ما أنا

ضریت إلا زیداً یہ بھی صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ زید کے علاوہ کو شکلم کے علاوہ نے نار ہے، اور ایک انسان کا سارے عالم کے انسانوں کا مارنا ممکن ہے؛ اس لیے یہ بھی صحیح نہیں ہے۔

نائدہ: ۱- تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ہونے کی دو شرطوں میں سے دوسری شرط سے یہ بات معلوم ہوئی: کہ تقدیم مسند الیہ خبر فعلی کی نفی کے ساتھ تخصیص پر دلالت کرے گی؛ نہ کہ خبر فعلی کے ثبوت کے ساتھ۔ اور جب ایسا ہے؛ تو کتاب میں خبر فعلی سے پہلے مضاف ”نئی“ محذوف ہوگا، اصل عبارت ہوگی ”بسمی الخبر الفعلی“، دوسرے الفاظ میں کہ جب جملہ منفی ہے؛ تو تخصیص خبر فعلی کی نفی میں ہوگی۔

۲- عبد القاہر کا مختصر تعارف: ان کا پورا نام ابو بکر عبد القاہر بن عبد الرحمن الجرجانی، فارس کے ایک شہر جرجان کی طرف منسوب ہیں، علم معانی میں ان کی ”دلائل الاعجاز“ اور علم بیان میں ”اسرار البلاغۃ“ کتابیں ہیں ۴۰۰ھ میں پیدائش اور ۴۷۱ھ میں وفات ہے۔

عبارت: وإلا فقد یأتی للتخصیص؛ رداً علی من زعم انفراذ غیرہ بہ، أو مشارکته فیہ؛ نحو: (أنا سعت فی حاجتک۔ و یو کڈ علی الأول بنحو ”لا غیر“ و علی الثانی بنحو ”وحدی“۔ و قد یأتی لتقویۃ الحکم؛ نحو: (هو يعطى الجزيل)، و کذا إذا کان الفعل منفیاً؛ نحو: (أنت لا تکذب)؛ فإنه أشدُّ لنفی الکذب من: (لا تکذب)، و کذا من: (لا تکذب أنت)؛ لتأكيد المحکوم علیہ، لا الحکم۔

ترجمہ: اور اگر مسند الیہ حرف نفی کے بعد نہ ہو؛ تو تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دے گی اس شخص پر رد کرنے کے لیے جو خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ مذکور کے علاوہ کے مفرد ہونے کا قائل ہو یا خبر فعلی میں غیر کی شرکت کا قائل ہو؛ جیسے: إنا سمینا فی حاجتک پہلی صورت میں ”لا غیر“؛ جیسے الفاظ سے تاکید لائی جاتی ہے، اور دوسری صورت میں ”وحدی“؛ جیسے الفاظ سے تاکید لائی جاتی ہے، اور کبھی تقدیم تقویٰ حکم کے لیے آتی ہے؛ جیسے: هو يعطى الجزيل اور اسی طرح جب فعل متقی ہو؛ جیسے: أنت لا تکذب پس بے شک یہ جملہ نفی کذب کے لیے زیادہ شدید ہے، ”لا تکذب“ اور اسی طرح ”لا تکذب أنت“ سے؛ اس لئے کہ وہ محکوم علیہ کی تاکید کے لئے ہے؛ نہ کہ حکم کے لئے۔

تشریح: عبد القاہر جرجانی کے مذہب کی بات ہو رہی ہے، اگر تقدیم مسند الیہ میں مذکورہ دونوں شرطیں: ۱- حرف نفی کے بعد مسند الیہ کا ہونا، ۲- اور خبر فعلی کا منفی ہونا مفقود ہو؛ تو اس وقت تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دے گی، اور کبھی تقویٰ حکم کا فائدہ دے گی۔ پہلی صورت، اور دوسری صورت میں تخصیص کے، بین فرق یہ ہے کہ دونوں شرطوں کی موجودگی میں تخصیص کے لئے خاص ہو گئے، اور دونوں شرطیں یا ان میں سے ایک کی غیر موجودگی میں تقویٰ و تخصیص دونوں کا احتمال ہے، جہاں جو تقریب و مناسبت ہوگی وہ صورت اس کا فائدہ دیگی،

● - تخصیص کی مثال: تخصیص کا فائدہ دے اس کی مثال: "اَنَا مَعِينَا فِي حَاجَتِكَ" تیری حاجت روائی میں ہم ہی نے کوشش کی ہے، اور یہ تخصیص: تخصیص افراد بھی ہو سکتی ہے، اور تخصیص قلب بھی ہو سکتی ہے۔ اگر تخصیص قلب ہو، تو اس مخاطب کی تردید ہوگی جس کا خیال ہو: حاجت روائی میں متکلم نہیں ہے، متکلم کے علاوہ کوئی اور ہے۔ اور اگر تخصیص افراد ہو، تو اس مخاطب کی تردید ہوگی جس کا خیال ہو کہ حاجت روائی میں متکلم کے ساتھ اور بھی کوئی شریک ہے۔ الغرض: "اَنَا مَعِينَا فِي حَاجَتِكَ" سے دونوں خیال کی تردید ہوتی ہے: (یعنی تیری حاجت روائی متکلم نے ہی کی ہے، کسی اور نے نہیں کی، اور نہ کوئی اس کا شریک ہے)؛ معلوم ہوا یہ تخصیص افراد و قلب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ تخصیص افراد کی صورت میں "وحدی" اور اس کے مشابہ "منفردا"، "متوحدا"، "غیر مشارک" وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہ الفاظ صراحتاً دلالت کرتے ہیں کہ متکلم کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے۔ اور تخصیص قلب کی صورت میں لا غیری، لا من سواہی جیسے الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہ الفاظ صراحتاً دلالت کرتے ہیں کہ متکلم نے ہی فعل کو انجام دیا ہے، اور کسی سے اس طرح کا فعل صادر نہیں ہوا ہے۔

● - تقویٰ کی مثال: تقویٰ حکم کا فائدہ دے اس کی مثال: "هُوَ يَعْطِي الْجَزِيلَ" وہ بہت بخشش کرتا ہی ہے۔ یہاں تقویٰ حکم: یعنی اعطاء جزیل کا تحقیقاً ثابت ہونا ہے، کیوں کہ اس جملہ میں تکرار اسناد ہے؛ بایں معنی "ہو" مبتداء، خبر کا طالب ہوگا، اور جب "يعطی" مذکور ہوا؛ تو اعطاء فعل اس کے لیے ثابت ہوا، اور "يعطی" چوں کہ فعل ہے اس میں ضمیر "ہو" جو مبتداء کی طرف راجع ہے؛ گویا دوبارہ "يعطی" مبتداء کے لیے ثابت ہوا، اور دوسرے فعل کا قائل کی طرف منسوب ہونا ہی تکرار اسناد ہے، اور تکرار اسناد سے تقویٰ حکم ثابت ہوتا ہے۔ الحاصل اس مثال میں تقدیم مسند الیہ تقویٰ حکم کے لیے ہے۔

إذا كان الحكم منفيًا: اگر دو شرطوں میں سے صرف ایک ہی مفقود ہو؛ تب وہ تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص بھی ہوگی، اور مفید تقویٰ حکم بھی؛ جیسے مثلاً: "أَنْتَ لَا تَكْذِبُ" میں پہلی شرط: (مسند الیہ حرف نفی کے بعد ہو) مفقود ہے، اور دوسری شرط: (خبر فعلی منفی ہو) موجود ہے۔ لہذا یہ مثال تقویٰ حکم کے لیے بھی ہوگی، اور تخصیص کے لیے بھی۔ اگر تقویٰ حکم مانے؛ تو "أَنْتَ لَا تَكْذِبُ" میں نفی کذب "لا تَكْذِبُ أَنْتَ" کے مقابلہ میں زیادہ شدید ہوگی؛ کیوں کہ اس میں تکرار اسناد ہے، اور تکرار اسناد سے تقویٰ حکم ثابت ہوتا ہے؛ برخلاف "لا تَكْذِبُ"، اور "لا تَكْذِبُ أَنْتَ" میں تکرار اسناد نہیں ہے، اور جب تکرار اسناد نہیں ہے؛ تو تقویٰ حکم کیسے ثابت ہوگا؟ الحاصل "أَنْتَ لَا تَكْذِبُ" میں کذب کی نفی زیادہ شدید ہے۔

● - اعتراض: اگر کوئی اعتراض کرے کہ "لا تَكْذِبُ أَنْتَ" میں بھی تکرار اسناد ہے؛ لہذا نفی کذب میں "أَنْتَ لَا تَكْذِبُ" کے برابر ہوگا: یعنی دونوں نفی کذب میں ایک درجہ کے ہوں گے۔ اور جب ایسا ہے تو آپ کیسے کہہ سکتے

ہیں؟ صرف "انت لا تکذب" میں نفی کذب شدید نہیں ہوگی؛ بل کہ دونوں نفی کذب کی شدت میں برابر ہیں۔

جواب: "انت لا تکذب" میں ہی صرف نفی کذب زیادہ شدید ہے؛ کیوں کہ اس میں ہی تکرار اسناد ہے، بر خلاف "لا تکذب انت" میں تکرار اسناد نہیں ہے؛ بل کہ تکرار حکوم علیہ یعنی مسند الیہ ہے، اور تکرار مسند الیہ سے تخصیص کا فائدہ تو ہو سکتا ہے؛ تقویٰ حکم کا نہیں۔ اور فعل میں شدت؛ تقویٰ حکم سے ہوتی ہے؛ نہ کہ تخصیص سے۔

عبارت: **وإن بُنیَ الفعلُ علی منکرٍ یا فاد تخصیصَ الجنسِ أو الواحد بہ؛ نحو: رجلٌ جاء لی، یا: لا امرأة، أو رجلان۔**

ترجمہ: اگر فعل کی بناء نکرہ پر کی گئی ہو؛ تو تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے؛ جیسے: رجلٌ جاء لی، یا: لا امرأة، یا لا رجلان۔

تشریح: نوٹ: نکرہ کے صورت میں جنسیت و فردیت کے دوسری کوئی تخصیص ہم نہیں مان سکتے ہیں، اس لئے کہ نکرہ غیر متعین شی کو کہتے ہیں، اور غیر متعین شی میں تخصیص صرف جنسیت و فردیت میں ہو سکتی ہے، علامہ عبدالقادر کے مسلک کی بات چل رہی ہے، اور اوپر جو ذکر ہوا ہے اس کا تعلق مسند الیہ معرفہ سے تھا۔ یہاں سے نکرہ کے متعلق کیا حکم ہے؟ اس کو بیان کر رہے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مسند الیہ مقدم نکرہ ہو؛ چاہے حرف نفی ہو، یا نہ ہو، وہ تخصیص جنس کا، یا تخصیص فرد کا فائدہ ہوگا؛ جیسے: "رجلٌ جائی"، تخصیص جنس کی صورت میں ترجمہ ہوگا: مرد ہی آیا ہے، اور عورت نہیں آئی۔ اور تخصیص فرد کی صورت میں ترجمہ ہوگا: ایک مرد آیا ہے، دو یا تین نہیں آئے۔

نوٹ: علامہ تفتازانی نے مصنف کے طرز تحریر پر اعتراض کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے یہ نکرہ والا حکم آپ کے طرز تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ عبدالقادر جرجانی کا مسلک ہے؛ حالانکہ علامہ القادر جرجانی کی کتاب "دلائل الاعجاز" میں ذکر کردہ حکم کے برخلاف ہے۔ "دلائل الاعجاز" میں ہے: کہ نکرہ تحت اللفظی مفید تخصیص بھی ہے اور مفید تقویٰ بھی۔ الغرض مصنف کا یہ بیان عبدالقادر کے بیان کے بالکل برخلاف ہے۔ دراصل حکم وہی ہے جو اوپر ذکر کیا: کہ تقدیم مفید تخصیص ہوگی دو شرطوں کے ساتھ؛ چاہے مسند الیہ نکرہ ہو، یا معرفہ؛ اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور رہا مسئلہ یہاں جو حکم بیان کیا ہے اس کے متعلق ہم کہیں گے۔ مصنف نے اس کو مطلقاً کسی کی طرف انتساب کے بغیر برکیل افادہ بیان فرمایا ہے۔

### ﴿مسلک سکاکی﴾ - ﴿﴾

عبارت: **ووافقه السُّكاكِيُّ علی ذلك؛ إلا أنه قال: "التقديم يفيد الاختصاص إن: ۱- جاز تقدیر كونه فی الأصل مؤخرًا علی أنه فاعلٌ معنی فقط؛ نحو: (أنا قمت)، ۲- و قدّر. وإلا فلا يفيد إلا تقوی الحکم؛ سواءً جاز كما مر. ولم یقدّر، ولم یجز؛ نحو: زيد قام۔**

ترجمہ: علامہ سکا کی نے عبد القاہر جر جانی کی اس مسئلہ پر موافقت کی ہے؛ مگر علامہ سکا کی نے فرمایا: تقدیم مفید تخصیص ہے؛ اگر مسند الیہ کو قانوناً مؤخر ماننا صرف قاعلی معنوی کے طور پر جائز ہو؛ جیسے: ”انا قلت“ اور ایسا مانا بھی گیا ہو۔ اور اگر ایسا نہیں ہے؛ تو صرف مفید تقویٰ ہوگی؛ چاہے ماننا جائز ہو؛ جیسا کہ: ”انا قلت“ میں گزرا؛ یعنی (کہ ماننا جائز ہے؛ مگر ماننا نہیں گیا) یا جائز ہی نہ ہو؛ جیسے: زید قام۔

تشریح: اب یہاں سے سکا کی کے مسلک کو بیان کر رہے ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں: کہ علامہ سکا کی اس حکم: (تقدیم مفید تخصیص ہے) پر عبد القاہر کے ساتھ متفق ہیں؛ مگر دونوں کے درمیان شرائط میں اختلاف ہے۔

۱۔ عبد القاہر کا مسلک: تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ہے دو شرطوں کے ساتھ: ۱۔ حرف نفی مسند الیہ سے پہلے ہو، ۲۔ خبر فعلی ہو۔ اگر پہلی شرط مفقود ہو: اس کی دو شکلیں ہیں: حرف نفی مسند الیہ کے بعد ہو؛ سرے سے کلام میں حرف نفی ہی نہ ہو۔ تو ان دو صورتوں میں تقدیم مفید تخصیص بھی ہوگی، اور مفید تقویٰ بھی۔

۲۔ سکا کی کا مسلک: (۱) مسند الیہ مقدم کو فاعل معنوی کے طور پر مؤخر ماننا جائز ہو، (۲) اور متکلم نے ایسا مانا بھی ہے، اس پر کلام میں قرینہ بھی ہو، جہاں یہ دونوں شرطیں موجود ہوں؛ تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی بشرط کہ تخصیص سے کوئی نہ ہو؛ جیسے: ”رجل قال“ اور اگر تقدیم مسند الیہ میں دونوں شرط مفقود ہوں؛ یعنی ماننا جائز بھی نہیں، اور مانے جانے پر قرینہ بھی نہیں؛ جیسے: ”زید قال“ میں؛ تو وہاں تقدیم صرف مفید تقویٰ ہوگی، اور اگر تقدیم مسند الیہ میں ایک شرط موجود ہو؛ یعنی ماننا جائز ہو؛ جیسے: ”انا قلت“ میں؛ مگر مانے جانے پر قرینہ نہ ہو؛ تو تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص بھی ہوگی، اور مفید تقویٰ بھی۔ علامہ سکا کی کے شرائط کا حاصل یہ ہے: کہ اگر مسند الیہ مقدم نکرہ ہو، چاہے حرف نفی ہو، یا نہ ہو۔ اگر ہو؛ تو چاہے پہلے ہے، یا بعد میں؛ دونوں صورتوں میں تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ہوگی، اور اگر مسند الیہ: مقدم معرفہ اسم ظاہر ہے؛ چاہے حرف نفی ہے، یا نہیں ہے؛ تو تقدیم مسند الیہ مفید تقویٰ ہوگا۔ اور اگر معرفہ بشکل ضمیر ہے؛ چاہے حرف نفی ہے، یا نہیں ہے؛ تو مسند الیہ مفید تخصیص بھی ہوگا، اور مفید تقویٰ بھی۔

مسند الیہ نکرہ کی صورت میں مذکورہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہے اور مسند الیہ معرفہ بشکل اسم ظاہر میں دونوں شرطیں مفقود ہیں، اور مسند الیہ بشکل ضمیر میں ایک شرط پائی جاتی ہے اور دوسری نہیں پائی جاتی۔

فائدہ: یہاں پہونچ کر یہ بات جان لینا مناسب ہے کہ یہ دو اماموں کا تقدیم مسند الیہ میں اختلاف ہے، اس کی کل نو صورتیں ہیں: ان تمام صورتوں کو ”بحث ما انا قلت“ سے یاد کیا جاتا ہے، اور یہ نام اس نو شکلوں میں سے ایک شکل سے رکھا گیا ہے، اور اس سے رکھنے کی وجہ مابقیہ اشکال پر اس کی فضیلت ہے جس کو ہم آگے بیان کریں گے۔ لہذا اس بحث کو تفصیلاً ہم دونوں اماموں کے اختلاف، اور اختلاف کے حاصل نتیجہ کو ذیل میں فائدہ کے عنوان سے لکھ رہے



ہیں، لہذا پہلے اسے پڑھ لیا جائے، پھر کتاب کی عبارت کو اس پر منطبق کیجئے ان شاء اللہ بحث گرفت میں آجائے گی۔

### بحث ”ما أنا قلت“

اس بحث کا تعلق تقدیم مسند الیہ سے ہے، اس میں کل نو صورتیں ہیں، وجہ حصر یہ ہے: کہ مسند الیہ دو حال سے خالی نہیں، معرفہ ہوگا، یا مکرمہ ہوگا، اگر معرفہ ہے، تو وہ دو حال سے خالی نہیں: بشکل ضمیر، بشکل اسم ظاہر۔ مسند الیہ کی مذکورہ تین حالتیں ثبت ہوگی، یا منفی ہوگی۔ اگر منفی ہے، تو اس کی دو شکلیں: حرف نفی مسند الیہ سے پہلے ہوگا، یا بعد میں ہوگا۔ الغرض مسند الیہ کی ان حالتوں کی تین شکلیں ہوں گی: مثبت، منفی حرف نفی مسند الیہ کے بعد، منفی، مگر حرف شروع کلام میں۔ اب تین کو تین سے ضرب دیں گے، تو کل نو صورتیں ہوگی جس کو آپ اس کتاب آخری صفحہ پر ۱۱ میں ملاحظہ فرمائیں۔ (۱)

دیکھنے کے بعد آگے پڑھیں!

تخصیص: مسند الیہ کو مسند پر منحصر کرنا: یعنی مسند الیہ کو مسند کے ساتھ خاص کرنا۔

تقوی: مسند اور مسند الیہ کے درمیان جو حکم ہے: یعنی نسبت حکمیہ اس میں قوت پیدا کرنا،

### بحث ”ما أنا قلت“ کی صورتوں کا

نمبر شمار	اشکال	عبدالقادر جرجانی	علامہ سکا کی
۱	زید قال	تخصیص مع التقوی	تقوی
۲	ما زید قال	تخصیص	تقوی
۳	زید ما قال	تخصیص مع التقوی	تقوی
۴	أنا قلت	تخصیص مع التقوی	تخصیص مع التقوی
۵	ما أنا قلت	تخصیص	تخصیص مع التقوی
۶	أنا ما قلت	تخصیص مع التقوی	تخصیص مع التقوی
۷	رجل قال	تخصیص مع التقوی	تخصیص
۸	ما رجل قال	تخصیص	تخصیص
۹	رجل ما قال	تخصیص مع التقوی	تخصیص

ان نو شکلوں میں دو ناموں کے مابین چار اعتبار سے فرق ہے۔

- ۱- عند الجرجانی کوئی شکل صرف تقویٰ کے لیے نہیں جبکہ سکا کی کے نزدیک تین شکلیں ہیں۔
- ۲- عند السکا کی تخصیص مع التقویٰ کی تین شکلیں، اور عند الجرجانی چھ شکلیں ہیں۔
- ۳- عند السکا کی معرفہ کی کوئی شکل صرف تخصیص کے لیے نہیں ہے، جبکہ جرجانی کے نزدیک دو شکلیں ہیں۔
- ۴- دونوں کے نزدیک تخصیص کی تین شکلیں ہیں؛ مگر تعین میں فرق ہے، علامہ سکا کی کے نزدیک تخصیص کے لیے نکرہ کا اعتبار ہے، اور جرجانی کے نزدیک حرف نفی کا اعتبار ہے۔
- ۵- چوتھی، چھٹی اور آٹھویں میں دونوں متفق ہیں، مابقیہ میں اختلاف ہے۔
- ۶- دوسری مرتبہ دونوں حضرات کے نظریہ کو پڑھئے! اور ان صورتوں اور ان کے مابین دونوں حضرات کے نزدیک فرق کو ذہن نشین کیجئے!
- ۷- جرجانی کا مذہب: تقدیم مسند الیہ صرف مفید تخصیص ہے دو شرطوں کے ساتھ: ۱- حرف نفی مسند الیہ سے پہلے ہو، ۲- خبر فعلی ہو۔ اگر پہلی شرط مفقود ہو؛ تو اس کی دو شکلیں ہوں گی: ۱- حرف نفی مسند الیہ کے بعد ہو، ۲- سرے سے کلام میں حرف نفی موجود ہی نہ ہو۔ ان دو صورتوں میں مفید تخصیص بھی ہے، اور مفید تقویٰ بھی۔
- ۸- سکا کی کا مذہب: مسند الیہ مفید تخصیص ہے بشرطیکہ تخصیص سے کوئی نفع نہ ہو، اور مسند الیہ نکرہ ہو؛ چائے حرف نفی کلام میں ہو، یا نہ ہو۔ اور اگر مسند الیہ معرفہ ہو اس کی دو شکلیں ہیں: ۱- مسند الیہ اسم ضمیر ہو؛ تو مفید تخصیص بھی و مفید تقویٰ بھی، ۲- مسند الیہ اسم ظاہر ہو؛ تو صرف مفید تقویٰ ہوگی۔ سکا کی کے مذہب کا خلاصہ: تقدیم مسند الیہ کی نو شکلوں میں سے جس شکل میں یہ دو شرطیں (۱+۲) مسند الیہ کو فاعل معنوی کے طور پر مؤخر ماننا جائز ہو، ۲+۱: کلام میں یہ قرینہ بھی ہو جو کلام میں مسند الیہ کے فاعل معنوی مؤخر ماننا جانے پر پر دلالت کرے۔ (یہ صورت خاص طور پر تخصیص کا فائدہ دے گی، اور جس شکلوں میں صرف ایک شرط پائی جائے، اور دوسری مفقود ہو؛ تو وہ تخصیص مع التقویٰ کا فائدہ دے گی، اور جہاں دونوں شرطیں مفقود ہوں، وہ صورتیں صرف تقویٰ کا فائدہ دیں گی۔
- ۹- اور صورت تعدد میں اجراء کرنے سے پہلے پانچ اصول کا جاننا ضروری ہے جسے علامہ سکا کی صرف مانتے ہیں۔
- ۱۰- ۱- ضمیر منفصل اور ضمیر متصل جمع ہو جائیں؛ تو فاعل لفظی ضمیر متصل ہوگی؛ جیسے قلت انا میں متصل ضمیر فاعل لفظی ہے۔
- ۲- فاعل معنوی وہ ہے جو فاعل لفظی کا بدل، تاکید، بیان واقع ہو۔
- ۳- عند السکا کی تخصیص صرف تقدیم سے پیدا ہوتی ہے، کسی اور کوئی چیز سے تخصیص پیدا نہیں ہوتی۔
- ۴- ۱- اسم ظاہر معرفہ اور اسم ضمیر مستتر کسی جملہ میں جمع ہو جائیں؛ تو فاعل لفظی اسم ظاہر ہوگا؛ جیسے: زید قال میں زید فاعل لفظی ہے؛ نہ کہ ضمیر مستتر۔

۳۔ اسم ظاہر مکرہ، اور ضمیر مستتر جمع ہو جائیں، تو فاعل لفظی ضمیر مستتر ہوگی؛ جیسے: قال رجل میں قال کی ضمیر فاعل ہے۔  
 حاصل نتیجہ: اگر ہم نو شکلوں میں ان دو شرطوں کا اجراء کریں گے تو یہ نتیجہ حاصل ہوگا: تقدیم مسند الیہ مکرہ کی شکل میں  
 دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں؛ لہذا صرف تخصیص کا، اور تقدیم مسند الیہ معرفہ بشکل ضمیر میں صرف ایک شرط پائی جاتی ہے؛  
 لہذا تخصیص مع التقوی کا، اور تقدیم مسند الیہ معرفہ بشکل اسم ظاہر میں دونوں شرطیں مفقود ہیں؛ لہذا صرف تقوی کا فائدہ  
 ہوگا۔

### صورۃ میں دونوں شرطوں کا اجراء:

۱۔ مکرہ کی تین صورتیں: رجل قال، ما رجل قال، میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ پہلی شرط: تو اس  
 لیے کہ رجل کو فاعل معنوی کے طور پر مؤخر ماننا جائز ہے؛ اس لیے کہ اوپر بیان کردہ قواعد میں سے دوسرے قاعدہ کے  
 لحاظ سے فاعل لفظی: ضمیر مستتر ہے، اور رجل: یہ فاعل لفظی سے تاکید، یا بدل واقع ہے، اور فاعل لفظی کا بدل، یا تاکید  
 فاعل معنوی ہوتا ہے، اور یہاں اس پر قرینہ بھی ہے؛ کیوں کہ ”رجل“ مکرہ ہے، اور مکرہ مبتداء نہیں بن سکتا، اس کو مبتداء  
 بنانے کے لیے تخصیص پیدا کرنا ضروری ہے، اور رجل میں فاعل معنوی ماننے کے علاوہ تخصیص پیدا کرنے کا کوئی اور  
 راستہ ہی نہیں ہے، معلوم ہوا کہ رجل کو یہاں فاعل معنوی مؤخر مانا بھی گیا ہے۔ الحاصل دونوں شرطیں پائے جانے کی  
 وجہ سے صرف تخصیص کا فائدہ حاصل ہوگا۔

۲۔ معرفہ بشکل اسم ظاہر علم کی تین شکلیں: زید قال، ما زید قال، زید ما قال میں دونوں شرطیں مفقود ہیں، اس لیے کہ زید کو  
 مؤخر کریں گے؛ تو پہلے قاعدہ کے اعتبار سے وہ خود فاعل لفظی ہوگا، اور اسے فاعل معنوی بنانا جائز نہ ہوگا، جب اسے فاعل  
 معنوی بنانا جائز نہیں ہے؛ تو کیسے بتائیں گے؟ لہذا دونوں شرطیں مفقود ہونے کی وجہ سے تقدیم مفید تقوی ہوگی۔

۳۔ معرفہ بشکل اسم ضمیر کی تین شکلیں: انا قلت، ما انا قلت، انا ما قلت؛ ان میں ایک شرط موجود ہے، اور وہ یہ ہے  
 کہ: قاعدہ نمبر تین کے لحاظ سے انا کو مؤخر کر کے فاعل معنوی بنانا جائز ہے، اور کیوں کہ جب ضمیر متصل فاعل لفظی  
 ہوگی؛ تو ضمیر متصل فاعل معنوی ہوگی؛ دوسری شرط ”قرینہ دلالت کرتا ہو کہ متکلم نے فاعل معنوی بنایا ہے“ موجود نہیں  
 ہے؛ کیوں کہ ”انا“ کو مقدم کرنے کی صورت میں مبتداء بن سکتا ہے، اسے مؤخر ماننے کی ضرورت نہیں ہے؛ لہذا ایک  
 شرط پائے جانے کی وجہ سے تقدیم مفید تخصیص بھی ہوگی، اور تقوی بھی۔

فائدہ: اس بحث کو علماء کی زبان میں ”ما انا قلت“ کہتے ہیں، یہ نام ”تسمیۃ الکل بالجزء“ کے قبیل سے ہے؛ اس لیے  
 کہ ”ما انا قلت“ اس بحث کی ایک صورت کا نام ہے، اور اس سے نام رکھنے کی وجہ: معرفہ و مکرہ میں معزز معرفہ ہے،  
 اور معززہ میں سے اہم ضمائریں ہیں، اور ضمیر میں سب سے زیادہ اہم متکلم کی ضمیر آتا ہے؛ اور یہ ساری اہم چیزیں ما انا

قلت میں جمع ہے، اس لیے ”ما أنا قلت“ کے ساتھ اس کا نام رکھا گیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

عبارت: وَاسْتَنْتَى الْمُنْكَرُ، بِحَقْلِهِ مِنْ بَابٍ ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (الانبیاء: ۲۰)؛ اُی: عَلَى الْقَوْلِ بِالْإِبْدَالِ مِنَ الضَّمِيرِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَنْتَفِي التَّخَصُّصُ إِذَا لَا سَبَبَ لَهُ سِوَاهُ؛ بِخِلَافِ الْمُعْرِفِ۔

ترجمہ: علامہ سکاکی نے نکرہ مسند الیہ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اس کو ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ کے باب سے قرار دیتے ہوئے: یعنی ضمیر سے بدل بنانے کے قول پر، تاکہ تخصیص منکری نہ ہو جائے۔ اس لیے کہ تخصیص کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی سبب نہیں ہے؛ برخلاف معرفہ کے۔

تشریح: مسند الیہ نکرہ کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کیا ہے، اور اسمیں ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ کی ترکیب کی ہے، اس کی تفسیر یہ ہے کہ ”رجل جاءنی“ میں ”رجل“ اصل میں مؤخر ہے، اور معنی قائل ہے، نکرہ لفظاً؛ اس لیے کہ رجل ”قال“ کی ضمیر سے بدل ہے جیسے: ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ میں ترکیب ہوتی ہے، اور قائل لفظی کا بدل ہی قائل معنوی ہوتا ہے، اور جب معنی قائل ہے؛ تو تقدیم مفید تخصیص ہونے کی وجہ سے اس کا مسند الیہ بنانا، اور مبتداء بنانا جائز ہوگا، اس کو ہمارے مصنف نے فرمایا: کہ رجل جاءنی کو: ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ کے باب سے قرار دیا جائیگا؛ یعنی جس طرح الذين ظلموا، واسرؤ النجوى میں ”هم“ ضمیر کا بدل ہونے کی وجہ سے قائل معنوی ہے؛ اسی طرح رجل قال میں ”هو“ ضمیر سے ”رجل“ بدل ہونے کی وجہ سے قائل معنوی ہے، اور علامہ سکاکی نے رجل جاءنی کو ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ کے باب سے اس لیے قرار دیا؛ تاکہ رجل میں تخصیص پیدا ہو جائے؛ کیوں کہ تخصیص پیدا کرنے کا اس کے سواء کوئی اور چارہ ہی نہ تھا، اور اسکے مبتداء واقع ہونے کے لیے تخصیص ضروری تھی؛ اس لیے اس کو ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ کے باب سے قرار دیا۔

عبارت: ثُمَّ قَالَ: ”وَشَرْطُهُ أَلَّا يَمْتَنَعَ مِنَ التَّخَصُّصِ مَانِعٌ؛ كَقَوْلِنَا: ”رَجُلٌ جَاءَنِي“ عَلَى مَا مَرَّ، دُونَ قَوْلِهِمْ: ”شَرُّ أَهَرَّ ذَانَابٍ“ أَمَّا عَلَى تَقْدِيرِ الْأَوَّلِ: فَلَا مَتَاعَ أَنْ يُرَادَ: الْمُهَرُّ شَرُّ لَا خَيْرَ. وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي: فَلْيَنْبَوْهُ عَنْ مَظَانِّ اسْتِعْمَالِهِ۔

تشریح: علامہ سکاکی کے نزدیک مذکورہ دو شرطوں کے بعد تخصیص کے لیے ایک تیسری شرط بھی ہے، اور وہ تخصیص سے کوئی مانع موجود نہ ہو، اس تیسری شرط کا ذکر اس عبارت میں فرمایا: جس کا حاصل یہ ہے کہ جس مسند الیہ نکرہ میں مذکورہ دونوں شرطیں موجود ہونے کے ساتھ ساتھ تخصیص سے کوئی مانع موجود نہ ہو؛ تب ہی تقدیم مفید تخصیص ہوگی؛ ورنہ نہیں۔ جیسے: اس کی مثال: رجل جاءنی اس جملہ میں تخصیص سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔ لہذا تقدیم مفید تخصیص ہوگی؛ برخلاف اہل عرب کا قول: ”شَرُّ أَهَرَّ ذَانَابٍ“ میں اگرچہ دونوں شرطیں موجود ہیں؛ مگر تیسری شرط (تخصیص سے)

کوئی مانع نہ ہو) موجود نہ ہونے کی وجہ سے ”شر“ کی تقدیم مفید تخصیص نہ ہوگی۔

تخصیص کا مانع کیا ہے؟ ”شر“ اُھَرُ ذَانَابِ میں تخصیص جنسی اور تخصیص فردی دونوں صورتوں میں تخصیص سے مانع موجود ہے؛ اس لیے کہ اگر تخصیص جنسی مراد لیں؛ تو معنی یہ ہوں گے: کتے کو جنس شر نے بھونکا یا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ اس کا مطلب ضمنیہ نکلا کہ کتے کو بھونکانے والی دو چیزیں ہیں: شر، خیر۔ حالاں کہ کتے کو بھونکانے والی صرف شر ہے، خیر کتے کو نہیں بھونکاتا؛ لہذا تخصیص جنسی مراد نہیں لے سکتے، اور اگر تخصیص فردی مراد لیں؛ تو معنی یہ ہونگے: ایک شر نے کتے کو بھونکایا؛ نہ کہ دو شر نے، اور یہ بات مسلم ہے کہ کیفیات میں یکیت نہیں ہوتی۔ حالاں کہ ال عرب اس کلام کو اس طرح استعمال نہیں کرتے۔ لہذا فردی بھی مراد نہیں لے سکتے۔ اور جب ”شر“ اُھَرُ ذَانَابِ میں تخصیص سے مانع موجود ہے؛ لہذا دونوں شرطوں کے ہوتے ہوئے بھی مفید تخصیص نہ ہوگی۔

و اِذَا قَدْ صَرَحَ: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اہل نحو تو ”شر“ اُھَرُ ذَانَابِ میں تخصیص مانتے ہیں، اور تخصیص مان کر ہی ”شر“ کو مسند الیہ، اور مبتداء بناتے ہیں، اور دوسری طرف علامہ سکا کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں اور یہ تو دونوں قولوں میں تناقض پیدا گیا۔ تناقض کو ختم کرنا؛ فالوجہ سے تناقض کو ختم فرمایا: بایں معنی سکا کی تخصیص جنسی اور تخصیص فردی کے منکر ہیں، اور محاذِ تخصیص نوعی کے مثبت ہیں؛ اس طور پر کہ ”شر“ میں تنگیِ تعلیم کے لیے ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا: کتے کو شرِ عظیم نے بھونکایا ہے، نہ کہ شرِ حقیر نے۔ الحاصل دونوں قولوں کے کل الگ الگ ہیں؛ لہذا کوئی تناقض نہ ہوگا۔

عبارت: و فیہ نظر: ۱- اِذَا الْفَاعِلُ اللَّفْظِيُّ وَالْمَعْنَوِيُّ سَوَاءٌ فِی امْتِنَاعِ التَّقْدِیمِ، مَا بَقِیَا عَلٰی حَالِهِمَا؛ فتحویز تقدیم المعنوی، دون اللفظی تَحْکُمُ. ۲- ثم لا نسلّم انتفاء التخصیص لو لا تقدیر التقدیم؛ لحصولہ بغيره؛ کما ذکرہ. ۳- ثم لا نسلّم امتناع أن یراد: المهر شر لا خیر۔

ترجمہ: علامہ سکا کی کے مذہب میں نظر ہے؛ اس لیے کہ فاعل لفظی و فاعل معنوی امتناع تقدیم میں برابر ہیں؛ جب تک وہ اپنی حالت پر رہیں۔ لہذا معنوی کی تقدیم کو جائز ماننا؛ نہ کہ لفظی کو ترجیح بلا مرجع ہے، پھر ہم تخصیص کے منہی ہونے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں؛ اگر تقدیم نہ مانیں؛ کیوں کہ تخصیص تقدیم کے علاوہ سے بھی حاصل ہوتی ہے، پھر ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں؛ کہ یہ بات ممتنع ہو کہ مہر سے مراد شر ہے نہ کہ خیر۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں: اب تک جو کچھ سکا کی نے بیان کیا ہے، سب نقل نظر ہے۔ الحاصل ہمارے مصنف نے سکا کی پر تین اعتراض فرمائے ہیں:

● ۱- فاعل لفظی و فاعل معنوی جب تک اپنی حالت پر باقی رہیں گے: یعنی فاعل فاعل رہے گا، اور تابع تابع رہے گا، اس وقت تک تقدیم کے ممتنع ہونے میں دونوں برابر رہیں گے: یعنی جس طرح فاعل لفظی کو فاعل کی حالت میں فعل

پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے؛ اسی طرح فاعل معنوی کو فاعل معنوی ہونے کی حالت میں فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے؛ بل کہ علامہ قناری فرماتے ہیں: فاعل معنوی کی تقدیم کا مستثنیٰ ہونا بدرجہ اولیٰ ہے؛ اس لیے کہ اس وقت امتناع ثلث اعتبار سے ہے۔ ۱: فاعل کا فعل پر؛ یعنی عامل کا معمول پر مقدم ہونا۔ ۲: تابع کا متبوع پر مقدم ہونا؛ اور یہ دونوں نجات کے نزدیک ناجائز ہے۔ ۳: فاعل لفظی کی تقدیم کی صورت میں اس کا نائب ضمیر باقی رہتا ہے، اور فاعل معنوی کی تقدیم کی صورت میں اس کا کوئی نائب باقی نہیں رہتا۔ الحاصل فاعل معنوی کی تقدیم بدرجہ اولیٰ مستثنیٰ ہوتی چاہئے؛ لیکن علامہ سکا کی کا فاعل معنوی کی تقدیم کا جائز قرار دینا، اور فاعل لفظی کی تقدیم کا ناجائز قرار دینا ترجیح بلا مرجح ہے۔

● - دوسرا اعتراض: رجل جاء نسی میں رجل میں تخصیص پیدا کرنے کے لیے فاعل معنوی مان کر مؤخر کرنے کے علاوہ کوئی اور سبب ہی نہیں، یہ: ہمیں تسلیم نہیں ہے؛ اس لیے کہ نکرہ میں تخصیص تثنیٰ تعظیم و تہویل سے بھی پیدا ہوتی ہے، اگر کوئی کہے: سابق میں علامہ سکا کی نے کہیں ایسا بیان نہیں کیا ہے؛ لہذا یہ اعتراض علامہ سکا کی پر منسوب کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ: چاہے علامہ سکا کی نے صراحتاً ایسا نہیں فرمایا؛ مگر ان کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے؛ چنانچہ انہوں نے فرمایا: رجل میں تعریف و تخصیص پیدا کرنے کے لیے اس کو مؤخر فاعل معنوی کے طور پر ماننا ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ تقدیم کے علاوہ تخصیص کے لیے کوئی دوسرا سبب وہ نہیں مانتے۔

● - تیسرا اعتراض: علامہ سکا کی کا کہنا: کما صرف شرعی سے بھونکتا ہے، خیر سے نہیں بھونکتا؛ ہمیں تسلیم نہیں۔ اس لیے کہ کتے کا اپنے مالک کو دیکھ کر بھونکنا یہ خیر کی وجہ سے ہوتا ہے، اسی وجہ سے علامہ عبدالقادر نے کہا ہے: "شَرُّ أَهْرَ ذَانَابٍ" میں شر کی تقدیم تخصیص جنس کے لیے ہے، اس کا ترجمہ: "شَرُّ أَهْرَ ذَانَابٍ" خیر ہے۔ الحاصل سکا کی کا اس قول میں تخصیص جنس کا منکر ہونا صحیح نہیں ہے۔

عبارت ثلث قال: "و یقرب من (هو قام) (زید قائم) یعنی التقویٰ لتضمین الضمیر، و شبهة بالخالی عنه: من جهة عدم تغییر فی التکلم، والخطاب والغیبة، و لهذا لم یُحکم بأنه جملة، و لا عومل معاملتها فی البناء۔ ترجمہ: مگر علامہ عبدالقادر نے فرمایا: "زید قائم" تقویٰ حکم میں "هو قام" سے قریب قریب ہے، اس کے ضمیر کے مضمین اور خالی عن الضمیر اسم سے مشابہت رکھنے کی وجہ سے: بایں معنی کہ وہ تکلم و خطاب و غیبت میں نہیں بدلتا ہے، اور اسی وجہ سے اس کے جملہ ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے، اور نہ اس پر مثنیٰ جیسا معاملہ کیا جاتا ہے۔

تشریح: علامہ عبدالقادر نے فرمایا: "زید قائم" تقویٰ حکم میں "هو قام" سے قریب قریب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "هو قام" یہ بلاشبہ مفید تقویٰ ہے، اور "زید قائم" بھی مفید تقویٰ ہے؛ مگر عدم تقویٰ کیا احتمال کے ساتھ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ "هو قام" میں بلاشبہ نکرار اسناد ہے؛ بایں طور کہ قیام کی نسبت "هو" مبتداء کی طرف ایک مرتبہ، اور

دوسری مرتبہ ”قام“ میں ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہے، اور تکرار اسناد ہی کا نام مفید تقویٰ ہے۔ برخلاف ”زید قائم“ میں تکرار اسناد یقینی نہیں ہے اس لیے کہ ”قائم“ من وجہ ”قام“ کے مشابہ ہے، اور من وجہ ”رجل“ اسم جامع کے مشابہ ہے، ”قام“ کے مشابہ؛ تو اس لیے کہ جس طرح ”قام“ میں ضمیر ہوتی ہے اسی طرح ”قام“ میں بھی ضمیر مضمین ہے، اور ”رجل“ کے مشابہ اس لیے کہ جس طرح ”رجل“ حالت تکلم، غیو بت اور خطاب: تینوں میں یکساں رہتا ہے اسی طرح قائم کا حال ہے۔ الحاصل اگر قائم ”قام“ کے مشابہ مانیں؛ تو اس میں تکرار اسناد ہوگی، اور اگر ”رجل“ کے مشابہ مانیں؛ تو اس میں تکرار اسناد نہ ہوگی، اور جب ایسا ہے؛ تو زید قائم بلاشبہ ہو قائم کی طرح مفید تقویٰ نہ ہوگا۔ اسی فرق کی وجہ سے مصنف نے ”یقرب“ کا لفظ استعمال کیا، اور نظیر کا لفظ استعمال نہیں فرمایا۔

ولهذا لم يحكم: اس کا مطلب یہ ہے کہ ”قائم“ ”رجل“ کے مشابہ ہے؛ اسی لیے اس پر جملہ ہونے کا بھی حکم نہیں لگایا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے ”قائم“ ”قام“ کی طرح جنی نہیں ہے؛ کیوں کہ اس پر رفع نصب و جر جاری ہو سکتے ہیں، برخلاف ”قام“ کے۔ لہذا اس پر قائم کی طرح جنی کا معاملہ نہیں کیا جائے گا۔

عبارت: و متاثری تقدیمہ كاللازم: لفظ: ”مثل“ و ”غیر“ فی نحو: مثلك لا یسخل، و: غیرك لا یجود بمعنی: أنت لا تبخل، و أنت تجود من غیر ارادة تعریض لغیر المخاطب، لكونه أغوٰن علی المراد بهما۔ ترجمہ: بعض مسند الیہ ایسے ہوتے ہیں جن کی تقدیم كاللازم ہوتی ہے؛ جیسے: ”مثل و غیر“ جیسے الفاظ ”مثلك لا یسخل، و غیرك لا یجود“ جیسے جملوں میں، جب کہ اس کا معنی ہوں؛ تو بخیل نہیں ہے، اور تو بخشی ہے۔ اور مخاطب کے علاوہ کسی کے لیے تعریض مقصود نہ ہو۔ (اور كاللازم اس لیے ہے کہ) وہ: یعنی تقدیم ان دو ترکیبوں کے ذریعہ کلام کے مقصود پر زیادہ معین ہوتی ہے۔

● ۶- مسند الیہ کی تقدیم کا چھٹا سبب كاللازم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض مسند الیہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی تقدیم لازم نہیں، كاللازم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ تقدیم اس کلام کے مقصود کو بطریق ابلغ ثابت کرنے میں معاون ہوتی ہے، اور وہ مسند الیہ مثل وغیر جیسے الفاظ ہیں جب کہ یہ الفاظ بطریق کنایہ استعمال ہوں؛ یعنی ”مثل و غیر“ جیسے الفاظ جب بطریق کنایہ استعمال ہوں؛ تو اس کی تقدیم كاللازم ہوتی ہے؛ جیسے مثال کے طور پر ”مثلك لا یسخل، و غیرك لا یجود“ ان دو جملوں میں مثل وغیر کنایہ استعمال ہوئے ہیں۔ اس لیے کہ ”مثلك لا یسخل“ کے معنی؛ تو بخیل نہیں ہے، اور ”غیرك لا یجود“ کے معنی؛ تو بخشی ہے“ کیوں کہ دونوں جملوں میں لزوم بول کر لازم مراد لیا ہے۔ پہلے جملے میں بایں معنی کہ مخاطب جیسی صفات کا حامل جو ہوگا وہ بخیل نہیں ہوگا: یہ لزوم ہے، اور مخاطب چوں کہ اس صفات کا حامل ہے؛ لہذا مخاطب سے بخل کی نفی اس كاللازم ہے۔ اور دوسرے جملہ میں: بایں معنی مخاطب کے علاوہ تمام بخشی نہیں ہیں،

مخاطب کے علاوہ ہر آدمی سے جو دیکھی گئی یہ ملزم ہے؛ تو مخاطب میں جو ہے یہ اس کا لازم ہے، خلاصہ کلام ”مثلاً و غیر“ جیسے الفاظ جب کنایہ استعمال ہوں، ان کی تقدیم کا لازم ہوتی ہے۔ مصنف نے ”لازم“ فرمایا ”معین لازم نہیں فرمایا: اس کی وجہ یہ ہے کہ مثل وغیرہ کی تقدیم کا کوئی قاعدہ نہیں ہے، بل کہ اس کی تاخیر بھی مستعمل ہے؛ مگر چوں کہ تاخیر کے ساتھ استعمال طبیعت اس کا رواج کرتی ہے، بلاغت والے اسے بلاغت سے خارج مانتے ہیں، اس لیے اس کو کا لازم قرار دیا۔

نوٹ: ”مَنْ لَّا يَبْخُلُ“ اور ”غَيْرُكَ لَا يَجُودُ“ میں اگر ”مَنْ لَّا يَبْخُلُ“ سے معین شخص مراد ہو؛ اسی طرح ”غَيْرُكَ“ سے مخاطب کے علاوہ معین شخص مراد ہو؛ تو اس کلام سے تعریف مقصود ہوگی، کیوں کہ تعریف کہتے ہیں: کسی کو کہہ کر کسی کو سنانا، اور تعریف کی صورت میں یہ کلام کنایہ کے قبیل سے نہ ہوگا؛ اور جب کنایہ کی صورت میں نہیں ہے؛ تو اس کی تقدیم کا لازم نہ ہوگی۔ حاصل کلام تقدیم کا لازم اس وقت ہوگی جب کہ کنایہ مراد ہو؛ تعریف مراد نہ ہو۔ تعریف کا مطلب ان جملوں سے مخاطب کے علاوہ اس کا ممانع معین شخص مراد لیا جائے۔

لَكُونَهُ أَهْوَى عَلَى الْمَرَادِ: اس کا مطلب اوپر ہم پڑھ کر آئے ہیں: کہ تقدیم مفید تقویٰ ہوتی ہے؛ لہذا ان دو جملوں میں غَيْرُكَ و مَنْ لَّا يَبْخُلُ کو مقدم کریں گے؛ تو ان کی تقدیم کلام کے مقصود: یعنی حکم کو بطریق ابلغ ثابت کرنے میں معین ہوگی، اسی لیے کلام کو کنایہ استعمال کیا گیا ہے، اور کنایہ صراحت کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہوتا ہے؛ کیوں کہ کنایہ میں دعویٰ دلیل دونوں ہوتے ہیں، اس کی تفصیل کنایہ کی بحث میں آرہی ہے۔

عبارت تَبِيلُ: وَقَدْ يُقَدَّمُ؛ لَأنَّهُ دَالٌّ عَلَى الْعُمُومِ؛ نَحْوُ: كُلُّ إِنْسَانٍ لَمْ يَقُمْ؛ بِخِلَافِ مَا لَوْ أُخِّرَ؛ نَحْوُ: (لَمْ يَقُمْ كُلُّ إِنْسَانٍ)؛ فَبِأَنَّهُ يَفِيدُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَنْ جَمَلَةِ الْأَفْرَادِ، لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ؛ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ يُلْزَمُ تَرْجِيحُ التَّسَاكُيدِ عَلَى التَّاسِيسِ؛ لِأَنَّ الْمَوْجِبَةَ الْمُهِمَّةَ الْمَعْدُولَةَ امْحُولَ فِي قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ الْمُسْتَلْزَمَةِ نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ الْجَمَلَةِ دُونَ كُلِّ فَرْدٍ، وَ السَّالِبَةَ الْمُهِمَّةَ فِي قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُقْضِيَةِ لِلنَّفْيِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ؛ لَوَرُودِ مَوْضُوعِهَا فِي سِيَاقِ النَّفْيِ:-

ترجمہ: کہا گیا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے؛ اس لیے کہ وہ عمومیت پر دال ہوتا ہے؛ جیسے: ”کُلُّ إِنْسَانٍ لَمْ يَقُمْ“؛ بخلاف اگر مسند الیہ مؤخر کیا جائے: یعنی ”لَمْ يَقُمْ كُلُّ إِنْسَانٍ“ اس لیے کہ یہ نفی حکم مجموعہ افراد سے قائم دیتا ہے؛ نہ کہ ہر فرد سے۔ تاکہ تاکید کی تائیس پر ترجیح لازم نہ آئے؛ کیوں کہ قضیہ موجب، مہملہ، معدولہ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے، جو مجموعہ افراد سے حکم کی نفی کو مستلزم ہے؛ نہ کہ ہر فرد سے۔ اور سالبہ، مہملہ، سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے جو ہر فرد سے نفی کا تقاضا کرتا ہے، اس کے موضوع کے سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے۔



● ۷: مسند الیہ کی تقدیم کا ساتھ اس سبب تقسیم ہے: یعنی مسند الیہ کو مقدم اس لیے کیا جاتا ہے؛ تاکہ تقسیم و عموم سلب کا فائدہ ہو، الغرض عموم سلب کے لیے مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے؛ مگر علماء کے مابین اختلاف ہے۔ کب عموم سلب کا فائدہ دے گا؟ اور کب سلب عموم کا؟ جس طرح ماقبل میں علماء کے مابین تخصیص و تقویٰ حکم میں اختلاف تھا اسی طرح عموم سلب و سلب عموم میں علماء کا اختلاف ہے، گویا: مصنفؒ یہاں سے علماء کے مابین اختلافی بحث چھیڑ رہے ہیں، اور یہ اختلاف علامہ بدرالدین بن مالک اور علامہ جرجانی کے مابین ہے اور مصنفؒ اس بحث میں جرجانی کے مسلک کو مؤخر اور بدرالدینؒ کے مسلک کو پہلے بیان کریں گے۔ ماقبل بحث میں خطیب قزوینی کا رجحان علامہ جرجانی کی طرف تھا، پھر بھی سکا کی کے مذہب کو ”قال“ سے تعبیر کیا تھا جب کہ یہاں مصنفؒ کا رجحان جرجانی ہی کی جانب ہے؛ مگر ابن مالک کے قول کو قبل سے تعبیر کرتے ہیں جس سے تضعیف کی طرف شاید اشارہ ہوں۔

اس بحث کو سمجھنے سے قبل تمہیدی طور پر چند کلمات اصطلاحیہ، اور بحث کے مندرجات کو جاننا ضروری ہے؛ تاکہ بحث مع الدلائل اچھی طرح گرفت میں آجائے۔ وہ کلمات اصطلاحیہ ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

①- ۱: عموم سلب: جس میں نفی عام ہو: یعنی نفی ہر ہر فرد سے کی جائے؛ جیسے: ”کل انسان لم یقم“ یہاں قیام کی نفی ہر ہر فرد سے ہے۔

①- ۲: سلب عموم: جس میں نفی فی الجملہ ہو: یعنی نفی مجموعہ افراد سے ہو، بالفاظ دیگر نفی بعض سے ہوگی، اور بعض سے نہیں ہوگی؛ جیسے: ”لم یقم کل انسان“ ہر انسان مجموعی طور پر کھڑے نہیں ہوئے۔ اس کا مطلب بعض انسان کے لیے قیام ثابت ہے۔

①- ۳: التاکید: إفادة ما قد حصل؛ دون حصول معنى جدید علی الجملة۔ حاصل شدہ معنی کو دہرائنا۔

①- ۴: التأسيس هو دخول معنى رئيسی جدید علی الجملة۔ نئے معنی پیدا کرنا۔

①- ۵: التأسيس أولى من التاکید: کلام جدید سے معنی جدید پیدا کرنا کلام جدید سے پرانے معنی پیدا کرنے کے مقابلہ میں اولیٰ ہے؛ کیوں کہ افادہ یہ بہتر ہے؛ اعادہ مضمون سے۔

①- ۶: قضیہ موجبہ مہملہ معدولہ المجہول: ”انسان لم یقم“ ہے جو سالبہ جزئیہ کی طرح ہے؛ لہذا بعض افراد سے نفی ہوگی: یعنی سلب عموم کا فائدہ دے گا۔

①- ۷: سالبہ مہملہ ”لم یقم انسان“ ہے جو سالبہ کلیہ کی طرح ہے؛ لہذا اتمام افراد سے نفی ہوگی: یعنی عموم سلب کا فائدہ دے گا۔ آخری اصطلاحات کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے تضایا کی ایک منطقی تقسیم جو موضوع کے کلی اور جزئی ہونے کے اعتبار سے ہے، اور دوسری تقسیم موضوع کے معدولہ و محصلہ ہونے کے اعتبار سے ہے۔ ان دو تقسیم کو جاننا ضروری ہوگا۔ (۱-۲: ۱۰۳)

آخری صفحہ پر ملاحظہ ہوں)۔

۸- سالبہ و معدولہ کے مابین فرق: معدولہ میں ثبوت سلب کا حکم ہوتا ہے: یعنی عدم فعل کو ثابت کیا جاتا ہے؛ مثلاً: "إنسان لم یقم" اس جملہ میں انسان کے لیے عدم قیام کا ثبوت ہے، اور سالبہ میں سلب ثبوت کا حکم ہوتا ہے: یعنی فعل کی نفی ہوتی ہے؛ مثلاً: "لم یقم انسان" میں انسان سے ثبوت قیام کا سلب ہے، ان کلمات اصطلاحیہ اور بحث کے مندرجات ذہن نشیں کیجئے! پھر کتاب کی عبارت سمجھئے!

● بدرالدین ابن مالک کا مذہب: بدرالدین ابن مالک کے نزدیک مسند الیہ مقدم ہو؛ تو دو شرطوں کے ساتھ عموم سلب کا فائدہ دے گا: ۱- مسند الیہ مسور بکل ہو: یعنی اس پر موجبہ کلیہ کا سور "کل" وغیرہ داخل ہو، ۲- مسند منفی ہو۔ اور اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں، یا صرف ایک پائی جائے؛ مگر مسند الیہ مؤخر ہو؛ تو سلب عموم کا فائدہ ہوگا: یعنی نفی بعض افراد سے ہوگی؛ جیسے: "کُل انسان لم یقم" عموم سلب کے لیے ہے، اس کا ترجمہ: "کوئی بھی انسان کھڑا نہیں ہوا" اور "لم یقم کُل انسان" یہ سلب عموم کے لیے ہے، اس کا ترجمہ سرے انسان کھڑے نہیں ہوئے: یعنی بعض کھڑے ہوئے، اور بعض کھڑے نہیں ہوئے۔

● عبدالقادر کا مذہب: اگر کل چیز نفی میں داخل ہو: یعنی حرف نفی کل سے پہلے ہو یا لفظ کل فعل متقی کا معمول ہو؛ چاہے معمول فاعل کی شکل میں ہو، چاہے مفعول کی شکل میں ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں موجود ہوں، یا دونوں میں سے ایک موجود ہو؛ تو سلب عموم، اور اگر دونوں مفقود ہوں؛ تو عموم سلب کا فائدہ ہوگا۔

● مسند بدرالدین بن مالک: بدرالدین بن مالک کی دلیل سمجھنے سے پہلے دوسرے دو دعوے سمجھنا ضروری ہے:

● (۱) مسند الیہ بغیر کل کے مقدم ہو؛ تو سلب عموم کا فائدہ ہوگا؛ جیسے: "إنسان لم یقم" ہر انسان کھڑا نہیں ہوا؛

کیوں کہ یہ قضیہ موجبہ، مہملہ، معدولہ المحمول ہے؛ موجبہ تو اس لئے کہ انسان کے لئے عدم قیام کو ثابت کیا گیا ہے، اور مہملہ تو اس لئے کہ "کل و بعض" اس پر داخل نہیں ہے اور معدولہ المحمول اس لیے کہ حرف سلب محمول کا جزء ہے، اور جب یہ قضیہ موجبہ مہملہ معدولہ المحمول ہے؛ تو وہ سالبہ جزئیہ کے حکم میں ہوگا اور سالبہ جزئیہ سے سلب عموم ثابت ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ دعویٰ تسلیم کریں "إنسان لم یقم" میں بغیر کل کے مسند الیہ کی تقدیم مفید سلب عموم ہے۔

● (۲) دوسرا دعویٰ: بغیر کل کے مسند الیہ کی تاخیر مفید عموم سلب ہے؛ جیسے: "لم یقم انسان" کوئی بھی

انسان کھڑا نہیں ہوا ہے؛ کیوں کہ یہ قضیہ، سالبہ، مہملہ ہے۔ سالبہ تو اس لئے کہ انسان سے قیام کی نفی کی گئی ہے، اور مہملہ تو اس لئے کہ "بعض و کل" اس پر داخل نہیں ہے، اور قضیہ سالبہ مہملہ اہل منطق کے نزدیک سالبہ کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے، اور سالبہ کلیہ سے عموم سلب ثابت ہوتا ہے۔ حاصل بحث یہ دعویٰ "إنسان لم یقم" بغیر کل کے مسند الیہ کی

تاخیر مفید عموم سلب ہے۔ مذکورہ یہ دونوں دعوؤں: (مسند الیہ کی تقدیم بغیر کل کے مفید سلب عموم ہے)، اور (مسند الیہ کی تاخیر بغیر کل کے مفید عموم سلب ہے) کو ذہن نشیں کرنے کے بعد بدرالدین بن مالک کا استدلال سمجھئے۔

● استدلال بدرالدین: مسند الیہ کی تقدیم کل کے ساتھ: یعنی ”کل انسان لم یقم“ عموم سلب کا، اور مسند الیہ کی تاخیر کل کے ساتھ: یعنی ”لم یقم کل انسان“ سلب عموم کا قاعدہ دیتا ہے۔ اگر ایسا نہیں مانو گے: تو ”التاسیس اولی من التاکید“ کے خلاف لازم آتا ہے جو کہ خلاف اصول الہی بلاغت ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے: کہ اگر پہلی صورت: ”کل انسان لم یقم“ میں عموم سلب نہیں مانتے ہو: تو سلب عموم ماننا ہوگا: کیوں کہ دونوں کا نہ ماننا: ارتقاع نقیضین ہے، اور دونوں کا ایک ساتھ ماننا: اجتماع نقیضین ہے، اور یہ دونوں باطل ہیں۔ الغرض دونوں میں سے ایک ماننا ضروری ہے، ہمارا دعویٰ ہے کہ عموم سلب مانو: اگر یہ آپ کو تسلیم نہیں ہے: تو سلب عموم مانو! اور سلب عموم کی صورت میں تاکید لازم آئے گی، اس لیے کہ کل کے بغیر ”انسان لم یقم“ سلب عموم کے لیے ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر پڑھا، اب اگر کل کے بعد بھی سلب عموم مانیں: تو تاکید: یعنی نئے کلام سے پرانے معنی کا اعادہ لازم آئے گا، اور اسی کو تاکید کہتے ہیں، اور لزوم تاکید التاسیس اولی من التاکید کے خلاف ہے، اور خلاف آپ کے ہماری بات نہ ماننے کی وجہ سے ہوا۔ ثابت ہوا کہ ”کل انسان لم یقم“ عموم سلب کے لیے ہے۔ اسی طرح دوسری صورت: ”لم یقم کل انسان“ میں سلب عموم نہیں مانتے: تو عموم سلب تسلیم کرو! ورنہ ماقبل کی طرح ارتقاع نقیضین اور اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو خلاف اصول ہے۔ اگر عموم سلب تسلیم کرتے ہو: تو تاکید لازم آتی ہے، اس لیے کہ کل کے بغیر ”لم یقم انسان“ سالبہ مہملہ ہے جو عموم سلب کے لیے ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر پڑھا، اب اگر کل کے بعد بھی عموم سلب مانیں: تو تاکید: یعنی نئے کلام سے پرانے معنی کا اعادہ لازم آئے گا، اور اسی کو تاکید کہتے ہیں، اور لزوم تاکید التاسیس اولی من التاکید کے خلاف ہے، اور یہ خلاف آپ کے ہماری بات نہ ماننے کی وجہ سے ہوا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ”لم یقم انسان“ سلب عموم کے لیے ہے۔

خلاصہ: مسند الیہ مقدم کل کے ساتھ عموم سلب کا قاعدہ دینا، دلیل: مسند الیہ مقدم بغیر کل کے سلب عموم کا قاعدہ دیتا ہے، کیوں کہ وہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول ہے جو سالبہ جزئیہ کی طرح ہے، اب کل کے بعد بھی سلب عموم مانیں تو ترجیح لتاکید لازم آئیگی۔ یہی تقریر ہوگی مسند الیہ مؤخر میں۔

● ایک سوال: اہل منطق کے نزدیک موجبہ مہملہ، معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوت میں اور سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں کیوں ہے؟ اور ان قضایا کے مابین کیا مناسبت ہے؟

● اس کا جواب یہ ہے: کہ موجبہ مہملہ، معدولۃ المحمول، اور سالبہ جزئیہ کے مابین مناسبت یہ ہے کہ ایک طرف سالبہ

ہے، اور دوسری طرف معدولہ ہے، اور دونوں میں حرف سلب ہوتا ہے، اسی طرح ایک طرف جزئیہ ہے، اور دوسری طرف مملہ ہے، اور بناظرہ کا اصول ہے ”المحملة تنالزم الجزئية“ لہذا دونوں میں جزئیت ثابت ہوئی، اور سالبہ مملہ اور سالبہ کلیہ کے مابین مناسبت یہ ہے: کہ دونوں طرف سالبہ، اور ایک طرف کلیہ ہے اور دوسری طرف نکرہ تحت اللفی ہے، اور نکرہ تحت اللفی کا ایک سور ہے۔ الغرض ان تقایا کے مابین یہ مناسبت ہیں۔

عبارت: و فيه نظر: ۱- لأن النفي عن الجملة في الصورة الاولى، و عن كل فرد في الثانية: إنما أفاده الإسناد إلى ما أضيف إليه ”كل“، و قد زال ذلك بالإسناد إليهما؛ فيكون كل تأسيساً لا تأكيداً. ۲- و لأن الثانية إذا أفادت النفي عن كل فرد، أفادت النفي عن الجملة؛ فإذا حُمِلَتْ على الثاني ”كل“ لا تكون تأسيساً، و لأن النكرة المَنْفِيَّة إذا عُمِتْ، كان قولنا: ”لم يقم إنسان“ سالبة كلية لا مَهْمَلَةً۔

ترجمہ: اور بدرالدین بن مالک کے مذہب میں نظر ہے: کیوں کہ مجموعہ افراد سے نفی پہلی صورت میں، اور ہر فرد سے نفی دوسری صورت میں اس لیے ہے کہ اس کی اسناد کل کے مضاف الیہ کی طرف ہے، اور تحقیق کہ وہ کل کی طرف نسبت کرنے سے ختم ہوگئی۔ لہذا اکل تائیس کے لئے ہوگا: نہ کہ تاکید کے لئے۔ اور اس لیے کہ ووضرا جملہ جب نفی کا ہر فرد سے قائدہ دیتا ہے: تو وہ مجموعہ افراد سے بھی نفی کا قائدہ دے گا۔ لہذا جب ”کل“ دوسرے پر محمول کیا جائے: تو یہ تائیس نہ ہوں اور اس لیے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہو: تو ہمارا قول: ”لم يقم إنسان“ سالبہ کلیہ ہے: نہ کہ سالبہ مملہ ہے۔

تشریح: مذکورہ عبارت میں مصنف نے بدرالدین بن مالک کے مذہب پر تین اعتراضات کیے ہیں:-

۱- پہلا اعتراض: اس کا تعلق موجب مملہ معدولہ المحمول: ”إنسان لم يقم“، اور سالبہ مملہ: ”لم يقم إنسان“ سے ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے: کہ ”کل إنسان لم يقم“ میں عموم سلب، اور ”لم يقم كل إنسان“ میں سلب عموم نہیں مانیں گے: تو تاکید لازم آئے گی۔ معترض کہتا ہے: کوئی تاکید لازم نہیں آتی، اس لیے کہ موجب مملہ معدولہ المحمول (إنسان لم يقم) میں: ”لم يقم“ کی نسبت انسان کی طرف ہے، اسی طرح سالبہ مملہ (لم يقم إنسان) میں بھی ”لم يقم“ کی نسبت انسان کی طرف ہے، اور وہ سلب عموم کا قائدہ دیتا ہے۔ اب اگر کل کے داخل کرنے کے بعد بھی سلب عموم کا قائدہ دے: تو ”کل“ تائیس کیلئے ہوگا، نہ کہ تاکید کے لئے۔ اس لیے کہ اب نسبت انسان کے بجائے کل کی طرف ہوگئی۔ اور تاکید کہا جاتا ہے: کسی لفظ کا معنی وہی مراد لیا جائے جو معنی دوسرے لفظ سے ثابت ہو چکا ہے، اور دونوں لفظ نسبت میں ایک ہوں: مثلاً: ”جاء في القوم كلهم“ میں ”كلهم“ تاکید کیلئے ہے۔ اس لیے کہ اس کے معنی وہی ہیں جو ”القوم“ کے معنی ہیں، اور دونوں نسبت میں برابر ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے: کہ کل کے داخل ہونے سے پہلے، اور بعد میں دونوں حالتوں میں ”القوم“ قائل ہے، اور ہماری بحث میں نسبت بدل جاتی ہے، اس

لئے کہ انسان کی کل کے بغیر فاعل کی طرف ہے، اور کل کے ساتھ مضاف الیہ کی طرف ہے۔ پہلی مرتبہ انسان کی طرف نسبت کرنے نے سلب عموم ثابت کیا، اور دوسری مرتبہ ”کل“ کی طرف نسبت کرنے نے سلب عموم ثابت کیا۔ الغرض یہ تائیس ہے؛ نہ کہ تاکید۔

⑤- دوسرا اعتراض: معترض کہتا ہے: ”لم یقم انسان“ یہ عموم سلب کے لیے ہے؛ جیسا کہ آپ نے فرمایا۔ اب اگر ”کل“ کے داخل ہونے کے بعد سلب عموم کے لیے ہی مانیں؛ تب بھی تاکید لازم آئے گی؛ کیوں کہ عموم سلب سلب عموم کو شامل ہے؛ لہذا دوسری مرتبہ ”کل“ کے داخل کرنے کے بعد بھی پہلو والا معنی۔ جو ضمن شامل تھا وہی۔ ثابت ہوا، اور اسی کو تاکید کہتے ہیں۔ الغرض آپ کے کہنے کے مطابق بھی تاکید لازم آتی ہے۔

⑥- تیسرا اعتراض: معترض کہتا ہے: ”لم یقم انسان“ کا نام آپ نے سالبہ مہملہ رکھا؛ حالاں کہ اس کا نام سالبہ کلیہ رکھنا چاہئے؛ اس لیے کہ ”نکرہ تحت النفی“ معنی کلیہ کا ایک سور ہے، اور جہاں کلیہ کا سور ہو؛ اس کو کلیہ کہا جاتا ہے۔ فائدہ: ان اعتراضات کا جواب تہتازائی نے بدالدین بن مالک کی طرف سے ترجمانی کرتے ہوئے مختصر المعانی میں دیئے ہیں؛ لہذا اگر جاننا چاہیں؛ تو وہاں مراجعت کر لیں، اسی طرح ہمارے مصنف کے رسا کی پرکھے ہوئے تخصیص و تقویٰ کی بحث میں اعتراضات کا جواب بھی تہتازائی نے دیا ہے، اس کو بھی پڑھنا چاہیں؛ تو پڑھ سکتے ہیں۔

عبارت: ”وقال عبد القاهر: ”إن كانت كلمة ”كل“ داخلية في حيز النفي بأن أُخْرِتْ عَنْ أَدَاتِهِ؛ نحو: مَا يَتَمَنَّى الْمَرَأُ يَذِرُكُھُ۔ أو معمولة للفعل المنفي؛ نحو: مَا جَاءَ نِي الْقَوْمِ كُلِّھُمْ، أو: مَا جَاءَ نِي كُلِّ الْقَوْمِ، أو: لَمْ آخُذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ، أو: كُلَّ الدَّرَاهِمِ لَمْ آخُذْ۔“؛ ترجیہ النفی إلی الشُّرُولِ خَاصَّةً بِرُ أَفْئَادِ ثُبُوتِ الْفِعْلِ أَوِ الْوَصْفِ لِبَعْضٍ، أَوْ تَعَلُّقُھُ بِهِ۔ وَإِلَّا عَمَّ: كَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَمَّا قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: ”أَقْصُرْتَ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟“: كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ، - وَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: قَدْ أَصْبَحْتَ أَمْ الْخِيَارِ تَدْعِي بِـ عَلَيِّ ذَنْبًا كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعْ۔“

ترجمہ: عبد القاهر نے فرمایا: اگر ”کل“ حیز نفی میں داخل ہو، بایں طور ”کل“ حرف نفی سے مؤخر ہو؛ جیسے شعر کا مصرع: ”مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرَأُ يَذِرُكُھُ“ فعل منفی کا معمول ہو؛ جیسے: ”مَا جَاءَ نِي الْقَوْمِ كُلِّھُمْ، أو: مَا جَاءَ نِي كُلِّ الْقَوْمِ، أو: لَمْ آخُذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ، أو: كُلَّ الدَّرَاهِمِ لَمْ آخُذْ؛ تو نفی خاص طور پر شمول کی طرف متوجہ ہوگی، اور فائدہ ہوگا بعض سے فعل، یا وصف کے ثبوت کا یا فعل کے تعلق کا بعض سے؛ ورنہ عام ہوگا؛ جیسے: نبی کریم ﷺ کا قول:- جب کہ ذوالیدین نے آپ سے فرمایا:- ”أَقْصُرْتَ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟“: كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ، اور اسی کی دوسری مثال ابوالنجم کا شعر: قَدْ أَصْبَحْتَ أَمْ الْخِيَارِ تَدْعِي بِـ عَلَيِّ ذَنْبًا كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعْ۔

**تشریح:** علامہ عبد القاہر جرجانی کا مسلک بیان کر رہے ہیں: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ ”کل“ حیرتفی میں واقع ہو؛ خواہ وہ ادا ت نفی کا معمول ہو، یا نہ ہو، اور خبر فعل ہو، یا غیر فعل، یا ”کل“ فعل منفی کا معمول ہو۔ ان تمام صورتوں میں سلب عموم کا فائدہ ہوگا: یعنی نفی بعض افراد سے ہوگی، اس کا مطلب: فعل یا وصف کل کے مضاف الیہ کے بعض کے لیے ثابت ہوگے۔ فعل کے معمول سے مراد عام ہے؛ چاہے معمول فاعل ہو، یا معمول مفعول ہو، یا مجرد، یا ظرف ہو، یا تاکید ہو۔ مصنف نے ہر ایک کی مثال دی ہیں: مندرجہ ذیل مثالوں میں غور کیجئے!۔

●۔ کل حیرتفی میں واقع ہو اس کی مثال: متنبی کا شعر

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُذَرِّكُهُ ÷ تَجْرِي الرِّيحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السَّفِينُ (فی دیوانہ ۷۸۸) ت: ہر وہ شئی جس کی انسان تمنا کرتا ہے اس کو پا نہیں سکتا ÷ ہوائیں چلتی ہیں اس رخ پر جہاں کشتیاں نہیں چاہتیں۔  
محل استشہاد: ”ما کل ما يتمنى“ ہے، اس میں ”کل“ حرف نفی ”ما“ کی چیز میں واقع ہے؛ لہذا سلب عموم کا فائدہ ہوگا: یعنی بعض پوری نہیں ہوتی، اور بعض پوری ہوتی ہے۔

●۔ کل: فعل منفی کا معمول ہو اس کی مثال: تاکید کی صورت میں ”ما جاء القوم قبلهم“ میں ”كلهم“ فعل منفی کا معمول ہے؛ تاکید کی صورت میں، لہذا سلب عموم کا فائدہ ہوگا: یعنی بعض نہیں آئے،  
●۔ کل: فعل متقی کا معمول ہو فاعل کی صورت میں، جیسے ”ما جاء كل القوم“ میں ”كل“ فعل متقی کا معمول ہے، فاعل کی شکل میں؛ لہذا سلب عموم کا فائدہ ہوگا۔

●۔ کل: فعل متقی کا معمول ہو، مفعول مقدم کی شکل میں، جیسے: ”كل الدراهم لم آخذ“ میں ”كل الدراهم“ مفعول مقدم ہے، اور لم آخذ کا معمول ہے؛ لہذا سلب عموم کا فائدہ ہوگا۔  
کل: فعل منفی کا معمول ہو، مفعول مؤخر کی شکل میں، جیسے: ”لم آخذ كل الدراهم“ میں ”كل الدراهم“ مفعول مؤخر ہے، اور ”لم آخذ“ کا معمول ہے؛ لہذا سلب عموم کا فائدہ ہوگا۔

اگر دونوں شرط نہ ہوں؛ تو عموم سلب کا فائدہ ہوگا، اس کی مثال آپ ﷺ کا فرمان حضرت عریاض بن عمرو والیدین کو: (جب انہوں نے ایک مرتبہ آپ ﷺ سے دریافت کیا: جب آپ ﷺ نے عصر کی دو رکعت پڑھائی تھی:

”أَقْصُرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟“ حضرت ذوالیدین نے ”ام“ متصلہ سے سوال کیا، آپ ﷺ نے جواب دیا: ”كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ“، یہ جملہ محل استشہاد ہے جس میں ”كل“ فعل متقی کا معمول نہیں ہے؛ لہذا عموم سلب کا فائدہ ہوگا، اور اس کے عموم سلب کی دوسری دلیل: ”ام“ متصلہ کا جواب منفی میں دونوں کی نفی کے ساتھ ہوتا ہے، اور تیسری دلیل: اس روایت میں حضرت عریاض کا ”بعض ذلك قد كان“ جواب مذکور ہے، جو جملہ موجب زہد ہے

اور موجبہ جزئیہ کلیہ کی نفیض ہوتی ہے، لہذا آپ ﷺ کا قول: ”کلُّ ذلک لم یکن“، سالیہ کلیہ ہوگا جس سے عموم سلب ثابت ہوتا ہے۔

عموم سلب کی دوسری مثال: ابوالنجم کا شعر:

فَدُ أَصْبَحْتُ أَمَّ الْخِيَارِ تَدْعِي ۖ عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعْ - [نئی دیوانہ - ۱۵۰] ت: ام خیار مجھ پر گناہ کا دعویٰ کرے گی؛ حالاں کہ یہ ساری چیزیں ایسی ہیں جن کو میں نے نہیں کیا۔ شاعر جب بوڑھا ہو گیا، اس کی کمر جھک گئی، بال سفید ہو گئے، سانس پھولنے لگی، بدن ہلکا ہو گیا، اس وقت اس کی معشوقہ نے ان کمزوریوں کی شکایت کی، اور اس کی وجہ سے بے اتفاقی سے کام لیا، اس موقع پر مار غم کے شاعر نے یہ شعر پڑھا: میری محبوبہ ام خیار مجھ پر گناہ کا دعویٰ کرنے لگی، حالاں کہ یہ ساری کمزوریاں قدرتی ہیں میں نے نہیں کیں۔ محل استشہاد ”كله لم اصنع“ ہے وہ مرفوع ہے؛ تاکہ فعل منفی کا معمول نہ ہو، اور جب فعل منفی کا معمول نہ ہوگا؛ تو شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے عموم سلب کا فائدہ ہوگا۔ قاعدہ: علامہ جر جاتی کے نزدیک مسند الیہ کی تقدیم ”کل“ کے ساتھ اگر رجبہ ہو؛ تو عموم سلب کا فائدہ ہوگا، اور مسند الیہ کی تاخیر ”کل“ کے ساتھ اگر رجبہ ہو؛ تو سلب عموم کا فائدہ ہوگا۔

❦-۱۲: مسند الیہ کی بارویں حالت: مسند الیہ کا کلام میں مؤخر ہونا۔

عبارت: وَأَمَّا نَاحِيَرَهُ: فلاقتضاء المقام تقديم المسند۔

تشریح: مسند الیہ کی بارویں حالت: ناسخیرہ ہے، یعنی مسند الیہ کو کلام میں مؤخر کیا جائے گا اس کے اسباب مسند کی تقدیم کے اسباب ہیں، اور ان اسباب کی تفصیل احوال مسند میں تقدیم مسند کے ذیل میں تفصیل سے آئیں گے۔

### ❦-۱۳: إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ❦

عبارت: هَذَا كُلُّهُ مَقْتَضَى الظاهر؛ وَقَدْ يُخْرَجُ الْكَلَامُ عَلَى خِلَافِهِ: - فَيُوضَعُ الْمُضْمَرُ مَوْضِعَ الْمَظْهَرِ؛ كَقَوْلِهِمْ: (نعم رجلاً) مكان: (نعم الرجل زيد) في أحد القولين، وقولهم: (هو أو هي زيد عالم) مكان الشأن أو القصبة؛ لِيَتِمَّ مَّا يُعْقَبُهُ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَفْهَمْ مِنْهُ مَعْنَى، انْتَقَرَهُ. - وَقَدْ يُعَكَّسُ: ۱- فَنَافَ كَانَ اسْمُ إِشَارَةٍ: ف- ۲- لِكَمَالِ الْعَيْنَاةِ بِمِيزَةٍ؛ لِإِخْتِصَاصِهِ بِحُكْمٍ بَدِيعٍ؛ كَقَوْلِهِ: كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَعْيَتْ مَذَاهِبُهُ؛ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَرُزُوقًا هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَاثِرَةً؛ وَصَيَّرَ الْعَالِمَ النَّخِيرَ رَنْدِيْقًا [نئی السباح - ۲۹۱] ۲- أَوْ التَّهَكُّمِ بِالسَّامِعِ، كَمَا إِذَا كَانَ فَقَدْ الْبَصَرُ. ۳- أَوْ الْإِدْعَاءُ عَلَى كَمَالٍ بِلَادِيَّةٍ. ۴- أَوْ فِطَانِيَّةٍ. ۵- أَوْ إِدْعَاءِ كَمَالٍ ظَهْوِيَّةٍ؛

تشریح: احوال مسند الیہ میں ابھی تک جو بحثیں ہوئیں وہ ساری مقتضی حال کے مطابق تھیں، اب یہاں سے جو بحث ہو رہی ہیں

اس کا تعلق خلاف مقتضی ظاہر سے ہے: یعنی کبھی کبھی کلام کو چند اسباب کی وجہ سے خلاف مقتضی ظاہر کے مطابق پیش کیا جاتا ہے۔ اس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں: من جملہ ان میں سے چند اسباب خطیب قزوینی نے بیان فرمائے ہیں۔

❖ (۱) - الف: وضع المضمر موضع الظاهر: اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانا؛ جیسے اس کی مثال: نعم رجل رید ہے، اس مقام میں مقتضی ظاہر یہ تھا کہ اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر لایا جاتا: کیوں کہ یہاں نہ پہلے کوئی مرجع ہے جس کی طرف ضمیر راجع ہو، اور نہ کوئی ایسا قرینہ ہے جو مرجع کی تعیین کرے، لہذا ظاہر کا تقاضا تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اور ”نعم الرجل“ کہا جاتا؛ مگر یہ جملہ مدحیہ ہے، اور باب مدح و ذم کے مناسب ہے کہ پہلے ابہام لایا جائے، پھر اس کی تفسیر ہو۔ الغرض اس نکتہ کی وجہ سے ایسا کیا گیا۔

نوٹ: فی أحد القولین: عبارت کا یہ قطعہ دالت کرتا ہے: کہ ”نعم رجلاً“ میں دو ترکیبیں ہیں: اور ان میں سے ایک ترکیب سے ہماری بحث کا تعلق ہے۔ اس کی دو ترکیبیں اس طرح ہیں: (۱) پہلی ترکیب: زید مخصوص کو مبتداء محذوف ”هو“ کی خبر بنا دیا جائے، اور نعم کا فاعل ضمیر مبہم ہوگا، اس وقت ترجمہ ہوگا: وہ بہت اچھا ہے (اب سوال ہوگا: کہ وہ کون ہے؟) جواب: وہ زید ہے۔ (۲) دوسری ترکیب: زید مخصوص مبتداء مؤخر ہو، اور نعم رجلاً خبر مقدم ہو۔ ہماری بحث کا تعلق ترکیب ادلی سے ہے؛ ورنہ ترکیب ثانی کا ہماری بحث سے تعلق نہیں ہے؛ کیوں کہ اس وقت نعم کی ضمیر لانا مقتضی ظاہر کے مطابق ہے؛ کیوں کہ زید رتبہ مقدم ہے؛ لہذا وہ ہی اس کا مرجع ہوگا۔

ب - و قد يعكس وضع المضمر موضع المظهر: اسم ظاہر کی جگہ ضمیر لانے کی دوسری جگہ ضمیر قصہ و شان ہے؛ جیسے: ہی زید عالم میں ”سی“ ضمیر قصہ، اور هو زید عالم میں ”هو“ ضمیر شان ہے جو خلاف مقتضی ظاہر ہے؛ کیوں کہ نہ مرجع مذکور ہے، اور نہ کوئی قرینہ دال ہے، اور جہاں ایسا ہو؛ وہاں ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ اسم ظاہر لایا جائے۔ ان دو جگہوں میں: یعنی باب نعم اور باب ضمیر شان میں اسم ظاہر کی جگہ ضمیر لانے کی وجہ اور علت بیان کرتے ہوئے قزوینی فرماتے ہیں: کہ ایسا کرنے سے ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن، اور جاگزیں ہو جاتی ہے: بایں طوع جب سامع پہلی مرتبہ ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا؛ تو اب معنی سمجھنے کے لیے بعد والی شئی سے انتظار میں رہے گا، اور انتظار اور طلب کے بعد آنے والی شئی اوقع فی النفس ہوتی ہے۔

❖ (۲) - و قد يعكس وضع المضمر موضع المظهر: اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کا لانا، اور وہ اسم ظاہر اسم اشارہ کی شکل میں ہو، اس کی پانچ اسباب بیان فرمائے ہیں:

❖ (الف): منذ اليه کو ماعداء سے ممتاز کر کے اس کی غایت اہتمام کی طرف؛ توجہ دلانا؛ کیوں کہ وہ کسی حکم عجیب کے ساتھ مختص ہوتا ہے، مثلاً: احمد بن یحیی اسحاق را وندی کا شعر:



كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَقْبَتْ مَذَاهِبُهُ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَرْزُوقًا

هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالَمَ النَّحْوِيَّ زَنْدِيقًا (بی المصباح - ۱۱۹)

ل: اُعبیت: عاجز کرنا، مذاہبہ: طرق معاش، مرزوقا: وہ شخص جس کو نعمتوں سے نوازا گیا ہو، اوہام: عقول، عالم: نحویرو: علوم کا ماہر، پختہ علم والا، زندیق کافر، صانع عالم کا منکرت: بہت سے عاقل ایسے ہیں جن کو طرق معاش نے عاجز کر دیا ہے، اور بہت سے کٹر جاہل ایسے ہیں جن کو تو صاحب رزق پائے گا، یہ ایسی چیز ہے جس نے دانشوروں کو حیران کر ڈالا ہے، اور پختہ عالم کو کافر (عادل حکیم) کا منکر بنا دیا ہے۔ محل استشہاد: اس شعر میں ”ہذا“ مسند الیہ ہے، اور الذی ترک الاوہام مسند ہے، اور هذا سے اشارہ: ”عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا“ اس حکم غیر محسوس کی طرف ہے؛ یہاں تقاضا ضمیر لانے کا تھا؛ کیوں کہ غیر محسوس کے لیے ضمیر لائی جاتی ہے؛ مگر خلاف مقتضی ظاہر اسم اشارہ لایا گیا جو حقیقہ محسوس کے لیے ہوتا ہے، اور اسم ضمیر سے اشارہ کی طرف عدول کرنا: اس کو ماعداء سے ممتاز کر کے سامعین کو متوجہ کرنا ہے؛ یعنی کہ یہ شئی: (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) ایسی ہے جو عجیب حکم (عقلوں کا حیران ہونا اور عالم کا زندیق بننا) سے مختص ہے، اس مقصد کے لیے شاعر نے اسم اشارہ استعمال کیا۔

۵۔ (ب): اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ لانا سامع کے مذاق، اور استہزاء کے لیے ہوتا ہے؛ مثلاً: سامع نابینا ہو، اس نے کہا: من ضروبہنی؟ مشکلم جواب دے: هذا ضربک۔ یہاں سوال میں مرجع کا قرینہ موجود ہے؛ لہذا مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ضمیر ”هو“ سے کلام کیا جاتا؛ لیکن سامع سے مذاق کرنے کے لیے مقتضی ظاہر سے عدول کیا گیا، اور اسم اشارہ لایا گیا۔

۶۔ (ج): یہ عدول سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کے لیے کیا جاتا ہے؛ یعنی یہ سامع اتنا کند ذہن ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا۔

۷۔ (د) اسی طرح یہ عدول سامع کی کمال ذکاوت پر تنبیہ کرنے کے لیے کیا جاتا ہے؛ یعنی یہ بتلانے کے لیے کہ سامع اتنا ذہین آدمی ہے جس کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس ہے؛ مثلاً: کسی دقیق مسئلہ کی تقریر کے بعد استاذ نے فرمایا: هذه عند فلان ظاهرة۔ اس مقام پر مرجع کے موجود ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر ”ہی“ ضمیر لانا چاہئے؛ مگر اشارہ کی طرف عدول کر کے یہ بتلایا گیا؛ کہ سامع اتنا ذہین ہے جو معقولات کو محسوسات ہی کی طرح سمجھتا ہے۔

۸۔ (ه): کبھی اسم اشارہ کی طرف عدول میں مسند الیہ کی کمال ظہور کا دعویٰ ہوتا ہے؛ مثلاً: قرآن کے منکر کے سامنے کہا جائے: ذلك الكتاب لا ريب فيه؛ تو ”ذلك“ کا استعمال ”هو“ ضمیر کے بجائے قرآن کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنا ہے۔

عبارت: تو عليه من غير هذا الباب: تعللت كفى أشجى و ما بك علة: ترویدین قتلی قد ظفرت بملك۔ (بی المصباح - ۱۱۹)

تشریح: علامہ قزوینی فرماتے ہیں: کہ کبھی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لیے اسم اشارہ کو اسم ضمیر کی جگہ غیر مسند الیہ میں

بھی دیکھا جاتا ہے؛ جیسے: اس کی مثال عبداللہ دینہ کا شعر

تَعَالَتْ كَيْفَ أَشْجَى وَ مَا بِكَ عِلَّةٌ تُرِيدُنِ قَتْلِي قَدْ ظَفَرْتَ بِمَلِكٍ. (فی مصباح - ۱۲۹)

ل: تعالت: بتکلف بیماری ظاہر کرنا۔ اشجی: غمگین ہونا۔ ت: تو بیمار بتکلف ہوگئی؛ تاکہ میں غم کروں؛ حالاں کہ تجھ کو کوئی بیماری نہیں ہے؛ تو مجھے قتل کرنا چاہتی ہے، اور تو اس مقصد میں کامیاب ہوگئی۔

اس شعر میں بَعْدَ ظَفَرْتَ بِمَلِكٍ بجائے عِنْدَ ظَفَرْتَ بہ مقتضی ظاہر تھا؛ کیوں کہ مرجع پہلے موجود ہے؛ مگر اس کے باوجود کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لیے اسم اشارہ لایا گیا، اور یہاں بذلک غیر مند: یعنی مجرور ہے۔

عبارت: نو ان کان غبرہ، ف: ۱- لزیادة التمكن، نحو: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد﴾، و نظیرہ من غیرہ ﴿و بالحق أنزلناه و بالحق نزل﴾ [۱۰۰- ۱۰۱] ۲- أو إدخال الرّوع فی ضمیر السامع و تریبہ السہابة. ۳- أو تقویة داعی المأمور. مثالهما: قول الخلفاء: أمير المؤمنين يأمرک بكذا، و علیه من غیرہ: ﴿فإذا عزم فتوکل علی الله﴾ [۱۰۹- ۱۱۰] ۴- أو الاستعطاف؛ كقوله: إلهی عندک العاصی اناک.

تشریح: اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بشکل علم لانا مسند الیہ کو سامع ذہن میں اچھی طرح متمکن کرنا مطلوب ہوتا ہے؛ جیسے: قل هو الله أحد الله الصمد میں مقتضی ظاہر ”هو الصمد“ تھا؛ کیوں کہ ”الله“ مرجع پہلے مذکور ہو چکا ہے؛ لیکن اللہ کی ذات کو سامع کے ذہن میں اچھی طرح جاگزیں کرنے کے لیے اسم ظاہر علم کے ساتھ لایا گیا، اسی مقصد کی غیر مسند الیہ میں مثال آیت کریمہ: ﴿و بالحق أنزلناه و بالحق نزل﴾ میں ”بالحق“ کا مقتضی ظاہر اسم ضمیر ہے؛ مگر زیادتی تمکن کے لیے ضمیر کے بجائے اسم ظاہر الحق لایا گیا۔

اور کبھی سامع کے دل میں خوف پیدا کرنے، اور اپنی عظمت بڑھانے کے لیے بھی اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر کلام میں پیش کیا جاتا ہے۔ اسی طرح آمر: حکم دینے والے کی تقویت کے خاطر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جاتا ہے، ان دونوں غرضوں کی مثال؛ جیسے: کوئی بادشاہی اپنی رعایا کو حکم دیتے ہوئے کہے: امیر المؤمنین یا مریک بكذا“ اس جملہ میں مقتضی ظاہر ”انا آمر“ تھا؛ مگر مذکورہ مقصد کے پیش نظر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا گیا ہے اس آخری مقصد: یعنی آمر کی تقویت کے لیے غیر مسند الیہ میں مثال آیت کریمہ: ﴿فإذا عزم فتوکل علی الله﴾ میں علی اللہ متشہد ہے، اس مقام میں مقتضی ظاہر ”علی اللہ“ کے بجائے ”علی“ ضمیر متکلم کے ساتھ تھا؛ مگر مذکورہ مقصد کے لیے ایسا کیا گیا، اسی طرح عاجزی، استحقاق رحمت، اور امید شفقت کے لیے اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر کو لایا جاتا ہے؛ جیسے: شاعر کا شعر إلهی عندک العاصی اناک. ت: اے خدا! تیرا گنہگار بندہ تیرے پاس آیا ہے۔ اس مقام میں ”انا العاصی“ مقتضی ظاہر تھا؛ مگر ”عندک“ اسم ظاہر اس لیے لایا گیا کہ لفظ ”عبد“ میں عاجزی استحقاق رحمت ہے ”انا“ میں نہیں۔

عبرت: السكاکی: هذا غیر مختص بالمسند الیہ، ولا بهذا القدر؛ بل کُلُّ من التکلم والخطاب و الغیۃ مطلقاً: یُنْقَلُ إلى الآخر، و یسمی هذا النقل عند علماء المعانی التفاتیاً؛ کقوله: تَطَاوَلَ لَیْلُکَ بِالْأَثَمَدِ..... والمشہور: أن الالتفات هو التعبير عن معنی بطریقین من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بآخر منها، و هذا أحص:۔

ترجمہ: سکاکی نے (فرمایا) یہ (کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف نقل کرنا) مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور نہ مطلقاً یہ نقل اس مقدار کے ساتھ خاص ہے؛ بل کہ تکلم و خطاب و غیبت میں سے ہر ایک مطلقاً دوسرے کی طرف منتقل ہوتا ہے، اور اس نقل کو علماء معانی کے یہاں التفات کہا جاتا ہے، جیسے: شاعر کا قول: تَطَاوَلَ لَیْلُکَ بِالْأَثَمَدِ اور مشہور یہ ہے: کہ التفات نام ہے، طرُقِ ثلاثہ میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ معنی کو اداء کرنا؛ جب کہ اس معنی کو طرُقِ ثلاثہ میں سے دوسرے طریقہ کے ساتھ اداء کر لیا ہو، اور یہ تعریف سکاکی کی تعریف کے مقابلہ میں زیادہ خاص ہے۔

تشریح: ما قبل میں اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر رکھنے کی جو دو مثالیں منصفؒ نے بیان فرمائی ہیں: یعنی ”اسر المومنین یأمرک“ اور ”عبد العاصی“ ان دو مثالوں میں ضمیر متکلم کی جگہ اسم ظاہر آیا گیا ہے، جو اسم ظاہر غائب کے حکم میں ہے، گویا: ایسا ہوا کہ کلام تکلم سے غیبت کی طرف منتقل ہوا، اور اس نقل کو علماء معانی کے یہاں التفات سے یاد کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ التفات کہتے ہیں: دائیں سے بائیں طرف، یا بائیں سے دائیں طرف چہرا پھیرنا، اور چوں کہ یہ کلام ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف پھیرا جاتا ہے؛ اس لیے اس کا نام التفات رکھا گیا، اور بظاہر مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقل کلام صرف تکلم سے غیبیہ کی طرف ہوگا، اور ایسا صرف مسند الیہ میں ہوگا، اسی خیال کو ہمارے منصفؒ نے رد فرماتے ہوئے فرمایا: ”یہ نقل کلام مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بل کہ غیر مسند الیہ میں بھی ہوتا ہے، جیسے: ”فَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ“ میں علی اللہ میں ہوا، جو مجرور ہے، اور اسی طرح یہ تکلم سے غیبیہ کے ساتھ خاص نہیں؛ بل کہ تینوں طریقوں میں سے ہر ایک کی طرف نقل ہوگا، اس کی کل چھ صورتیں ہیں؛ جس کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔ بہر حال التفات کی تعریف میں دو مشہور قول ہیں: ایک علامہ سکاکی کا، اور دوسرا جمہور علماء کا، ہمارے منصفؒ نے ”المشہور“ سے جمہور علماء کے قول کو نقل کیا ہے۔

①- التفات کی تعریف: جمہور کے نزدیک التفات کہتے ہیں: کہ کلام کو تکلم و خطاب، غیبت تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ ادا کرنے کے بعد دوسری مرتبہ دوسرے طریقے سے ادا کیا جائے، اور یہ دوسری مرتبہ میں طریقہ ثانیہ متقاضی ظاہر کے خلاف ہو۔

②- سکاکی کے نزدیک التفات کی تعریف: اور سکاکی کے نزدیک التفات کہتے ہیں: کہ کلام کو متقاضی ظاہر کے خلاف

طرق ثلاثہ میں سے ہر ایک باقی دو طریقوں کی طرف منتقل کر کے ادا کرنا؛ چاہے اس سے پہلے دوسرے طریقہ سے تعبیر کیا ہو، یا نہ کیا ہو، بہر حال سکا کی کی تعریف عام ہے، اور جمہور کی تعریف مطلقاً خاص ہے، کیوں کہ سکا کی کے نزدیک سبقت تعبیر (پہلے بھی نقل کرنا) شرط نہیں ہے، اور جمہور کے نزدیک التفات کے لیے سبقت تعبیر ضروری ہے، یعنی جمہور کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ پہلے ایک اسلوب اختیار کیا گیا ہو، پھر اس کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہو، اگر ابتداء ہی کوئی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو، تو سکا کی کے نزدیک التفات ہوگا، جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا، جیسے: امری القیس کا شعر:

نطاول ليلك بالابعد : و نام الخلى و لم أرق [فی دیوانہ - ۳۸۱]

ل: نامد: مقام کا نام، الخلی: عشق سے خالی آدمی۔ م: اے جان! تیری رات مقام "اشد" میں لمبی ہوگئی، اور جو عشق سے خالی تھا وہ سو گیا؛ مگر مجھے نیند نہیں آئی۔ اس شعر میں شاعر اپنے نفس کو خطاب کر رہا ہے، لہذا مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر کہتا: میری رات لمبی ہوگئی؛ مگر مقتضی ظاہر کے خلاف تکلم سے خطاب کی طرف کلام کو نقل کیا، اور کہا: تطاول لیلک تیری رات لمبی ہوگئی، اور یہ نقل کلام سکا کی کے نزدیک التفات کہا جائے گا، جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا۔

عبارت: مثال الالتفات من التكلم إلى الخطاب: ﴿و مال لا أعبد الذي فطرني و إليه ترجعون﴾ [یس - ۲۲] و إلى الغيبة: ﴿إنا أعطيناك الكون فصل لربك وانحر﴾ [الکوثر - ۱] و من الخطاب إلى التكلم: طحايلك قلب في الحسان طروب : بُعِدَ الشَّبَابُ عَصْرَ حَانَ مَشِيبُ : نُكَلِّفُنِي لَيْلَى وَ قَدْ شَطَّ وَلِيَهَا : و عَادَتْ عَوَادَ نَيْنَا وَ عَطُوبُ . [فی دیوانہ علقمہ بن عبد - ۱۲۳] و إلى الغيبة: نحو: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك و جرين بهم﴾ [یس - ۱۲] و من الغيبة إلى التكلم: ﴿و الله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا﴾ [نمل - ۲] و إلى الخطاب: ﴿مالك يوم الدين إياك نعبد﴾۔

تشریح: التفات کی چھ اقسام ہیں، وجہ حصر یہ ہے: کہ کلام کے استعمال کے تین طریقے ہیں: ۱۔ تکلم، ۲۔ خطاب، ۳۔ غیبت، ان میں سے ہر ایک باقی دو کی طرف منتقل ہو سکتا ہے؛ لہذا تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ طرق حاصل ہوں گے: ۱۔ ۲: التفات تکلم سے خطاب کی طرف، ۲۔ ۱: تکلم سے غیبت کی طرف، ۳۔ ۱: خطاب سے غیبت کی طرف، ۳۔ ۲: خطاب سے غیبت کی طرف، ۱۔ ۳: غیبت سے خطاب کی طرف، ۲۔ ۳: غیبت سے خطاب کی طرف، یہ کل چھ قسمیں ہیں، ہر ایک کی بالترتیب مصنف نے مثالیں دی ہیں۔

۱۔ مثال الالتفات من التكلم إلى الخطاب: قوله تعالى: ﴿و مالى لا أعبد الذى فطرني و إليه ترجعون﴾ یہ حبیب نبی کا قول ہے، وہ اپنی قوم کو نصیحت فرماتے ہیں، اس آیت میں پہلے (أعبد): تکلم کا صیغہ

استعمال کیا گیا، پھر اسے چھوڑ کر خطاب کا صیغہ (ترجعون) ذکر کیا گیا؛ حالاں کہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ (ارجع) صیغہ استعمال کیا جاتا، پس یہاں عدول تکلم سے خطاب کی طرف ہوا ہے۔

۲- مثال الالتفات من الغيبة إلى التكلم: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْعَمْنَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ اس آیت میں اللہ تبارک تعالیٰ نے پہلے ”أَنْعَمْنَا“ صیغہ متکلم کے ساتھ ذکر کیا، پھر اسے چھوڑ کر اسم ظاہر: یعنی غائب کا صیغہ نکرہ میں رب استعمال فرمایا؛ حالاں کہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ”لنا“ ضمیر متکلم استعمال فرماتے، پس یہ نقل کلام تکلم سے غیبت کی طرف ہوا ہے۔

۳- مثال الالتفات من الخطاب إلى التكلم: علقمة بن عبدة الفحل کا شعر:

طَحَابِكَ قَلْبٌ فِي الْحَسَنِ طَرُوبٌ ÷ بَعْدَ الشَّبَابِ عَصْرٌ حَادٌ مَشِيبٌ.

تُكَلِّفُنِي لَيْلَى وَ قَدْ شَطَّ وَلِيَهَا وَ عَادَتْ عَوَادِ بَيْنَنَا وَ خُطُوبٌ. [میں دیوال علقمہ بن عبدة - ۲۲]

ل: طحان: لے جانا، احسان: حسین عورتیں، طروب: نشاط، شدت سرور، و شدت حزن کی وجہ سے عارض ہونے والی کیفیات، بعید: تغیر ہے، مشیب: بڑھاپا، حاد: قریب آنا، شط: دور، ہوا بولی قریب آنا، عواد: حوادث، خطوب: امور عظیمہ۔  
ت: اے دل! جوانی کے کچھ ہی دیر بعد مدہوش دل تجھ کو حسین عورتوں میں لے گیا، حالاں کہ بڑھاپے کا زمانہ قریب آ گیا ہے ÷ وہ دل لیلیٰ کے بارے میں مجھے تکلیف دے رہا ہے؛ حالاں کہ لیلیٰ کا قرب دور ہو گیا ہے، اور ہمارے درمیان حوادث اور بڑے بڑے امور بھی حائل ہو گئے ہیں۔ اس شعر میں شاعر نے (بك) پہلے خطاب سے کلام کیا، پھر (يَكَلِّفُنِي) میں یا متکلم کی طرف عدول کیا، جو خلاف مقتضی ظاہر ہے؛ کیوں کہ مقتضی ظاہر (يَكَلِّفُكَ) ہے، پس یہ عدول خطاب سے تکلم کی طرف ہوا۔

۴- مثال الالتفات من الخطاب إلى من الغيبة: قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَ جَرِينْ بِهِمْ﴾ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے (كنتم) خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا، پھر ﴿جَرِينْ بِهِمْ﴾ میں ”هم“ غائب یا کر غیبت کا اسلوب اختیار فرمایا، پس یہ نقل خطاب سے غیبت کی طرف ہوا ہے۔

۵- مثال الالتفات من الغيبة إلى التكلم: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُبْرِحْنَ سَحَابًا﴾ [سجدة] اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پہلے (ارسل) غیبت کے ساتھ تعبیر فرمایا: اب مقتضی یہ تھا کہ (ساقه الله) غائب کے ساتھ لاتے؛ مگر متکلم کا صیغہ استعمال فرمایا۔

۶- مثال الالتفات من الغيبة إلى الخطاب: قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ اس آیت میں اللہ نے پہلے ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ میں اسم ظاہر استعمال فرمایا اب مقتضی ظاہر یہ تھا کہ (إِيَّاكَ) میں ایسا فرماتے، مگر غائب کے بجائے خطاب کی طرف انتقال فرمایا؛ چنانچہ یہ غیبت سے خطاب کی طرف نقل کی مثال ہوئی

، التفات کی یہ چھ اقسام پوری ہوں گی۔

عبارت: و جہۃ: اَنَّ الکلامَ اِذَا نُقِلَ مِنْ اُسْلُوْبٍ اِلٰی اُسْلُوْبٍ اٰخَرَ: کان اَحْسَنَ تَطْرِیْقًا لِتَشَاوِی السَّامِعِ، وَ اَکْثَرَ اِیْقَاضًا لِلْاِصْغَاءِ اِلَیْهِ؛ وَ قَدْ تَخْتَصُّ مَوَاقِعُهُ بِلَطَائِفَ کَمَا فِی الْفَاتِحَةِ؛ فَاِنْ الْعَبْدُ اِذَا ذَكَرَ الْحَقِیْقَ بِالْحَمْدِ عَنْ قَلْبٍ حَاضِرٍ، یَجِدُ فِی نَفْسِهِ مَحَرَّکًا لِلْاِقْبَالِ عَلَیْهِ، وَ کَلَمًا اُجْرِی عَلَیْهِ صِفَةً مِنْ تِلْکَ الصِّفَاتِ الْعِضَامِ، فَوَیْ ذَلِکَ الْمَحَرَّکُ اِلٰی اَنْ یُوْرِلَ الْاَمْرُ اِلٰی خَاتِمِهَا الْمَفِیْدَةِ: اَنْهُ مَالِکُ الْاَمْرِ کُلِّهِ فِی یَوْمِ الْجَزَاءِ، فَجَبِیْنٰهُ: یُوْجِبُ الْاِقْبَالَ عَلَیْهِ، وَ الْخَطَابَ بِتَخْصِیْبِهِ بِغَايَةِ الْخُضُوعِ، وَ الْاِسْتِعَانَةِ فِی الْمَهْمَاتِ۔

ترجمہ: التفات کا فائدہ یہ ہے کہ کلام جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف نقل کیا جائے گا؛ تو یہ کلام سامع کی نشاط کے لیے جدت کے اعتبار سے زیادہ اچھا ہوگا، اور اپنی طرف متوجہ کرنے کی وجہ سے زیادہ بیدار کرنے والا ہوگا، اور کبھی التفات کے مواقع دوسرے چند لطائف کے ساتھ مختص ہوتے ہیں، جیسا کہ سورہ فاتحہ میں ہے؛ اس لیے کہ بندہ مستحق حمد ذات کو جب قلب حاضر سے یاد کرے گا؛ تو وہ بندہ اپنے نفس میں اس ذات کی طرف متوجہ ہونے کا ایک محرک پائے گا، اور جب جب بھی اس ذات کی ان بڑی بڑی خوبیوں میں سے ایک ایک خوبی یاد کرے گا؛ تو وہ محرک مضبوط ہوتا چلا جائے گا؛ یہاں تک کہ معاملہ ان خوبیوں کے خاتمہ تک ختم ہوگا، جو بتلا رہا ہے کہ وہ ذات یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے؛ لہذا اس وقت اس ذات پر متوجہ ہونے کو وہ محرک واجب کرے گا، اور ساتھ ساتھ انتہائی درجہ خشوع و خضوع، اور بڑے بڑے اہم کاموں میں استعانت کے ساتھ خطاب کو واجب کرے گا۔

تشریح: مصنف کلام میں التفات کی وجہ، اور اس کے فوائد ذکر کر رہے ہیں؛ چنانچہ قزوینی نے دو فائدے ذکر فرمائے ہیں: ۱- پہلا فائدہ عام ہے جو ہر التفات میں متحقق ہوگا، ۲- اور دوسرا فائدہ وہ محاسن، اور لطائف ہیں جو بعض مواقع میں ہی پایا جاتے ہیں؛ جیسا کہ مصنف نے سورہ فاتحہ میں اس فائدہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

●- التفات کا فائدہ عام: التفات سے کلام میں جدت پیدا ہوگی، اور جدت سے عمدگی پیدا ہوگی، جس سے سامع کا دل مست ہوگا، اب سامع کے دل میں نشاط پیدا ہونے کی وجہ سے سامع اس کلام کے سننے کی طرف زیادہ مائل ہوگا۔

●- التفات کا خاص فائدہ: اس کی مثال سورہ فاتحہ میں غور فرمائیں! ﴿مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ﴾ تک سارے غائب کے صیغے ہیں، پھر اِیَّاكَ سے خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا، اس میں نکتہ یہ ہے کہ جب بندے نے (الحمد للہ) کہا، اور حضور قلب کے ساتھ۔ اللہ کو جو مستحق حمد ہے۔ یاد دفرمایا؛ تو اس کے دل میں ایک داعیہ پیدا ہوا، اور وہ مستحق حمد کی طرف متوجہ ہوا، پھر جب اس بندہ نے اس پاک ذات کو اس کی بڑی بڑی صفات: رب العالمین، الرحیم، الرحمن سے یاد کیا؛ تو وہ داعیہ اور مضبوط ہوا؛ حتیٰ کہ وہ ”مالکِ یوم الدین“ تک پہنچا؛ تو اس کے قلب میں یہ جاگزیں ہو گیا کہ یوم جزاء کے

دن ہمارے امور کا مالک وہی ذات ہے۔ اس وقت اس داعیہ میں اور مضبوطی پیدا ہوگئی؛ حتیٰ کہ اس داعیہ نے بندے پر مستحق ذات کی جانب توجہ کرنا، اور بندے کا اپنی تمام مہمات میں غایت درجہ خشوع و خضوع کے ساتھ اسی سے استعانت، اور اسی ذات کو مخاطب بنانا واجب کیا؛ چنانچہ اب بندے نے غیبت سے خطاب کی طرف کلام کر کے اسلوب کو بدل دیا۔

عبارت: **وَمَنْ خَلَّافِ الْمُقْتَضَى: تَلْقَى الْمُخَاطَبَ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُ بِحِمْلِ كَلَامِهِ عَلَىٰ خِلَافِ** مراد: تنبیہا علیٰ اَنَّهُ هُوَ الْأَوَّلَىٰ بِالْقَصْدِ؛ كَقَوْلِ الْقَبْضَرِيِّ لِلْحَاجِّ - وَقَدْ قَالَ لَهُ مَتَوَعَّدًا - : "لَا حِمْلَ لَكَ عَلَى الْأَذْهَمِ ! - "مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَذْهَمِ وَالْأَشْهَبِ ! "أَي: مَنْ كَانَ مِثْلَ الْأَمِيرِ فِي السُّلْطَانِ وَيَسْطِطُ الْيَدَ، فَجَدَّ رِ بَأَن يَصْفَدَ لَا أَنْ يَصْفَدَ.

ترجمہ: خلاف مقتضی ظاہر میں سے مخاطب کے سامنے۔ اس چیز کے علاوہ جس کا مخاطب انتظار کرتا ہے۔ پیش کرنا مخاطب کے کلام کو مخاطب کی مراد کے خلاف پر محمول کرنے کی وجہ سے، اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ مخاطب قصد و ارادہ کے زیادہ لائق ہے؛ جیسے، حاجج سے قبضری کا قول: "مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَذْهَمِ وَالْأَشْهَبِ !" امیر جیسا آدمی کالے اور سفید گھوڑے پر سوار کرتا ہے۔ اس حال میں کہ حاجج نے قبضری کو دھمکی دیتے ہوئے کہا: "لَا حِمْلَ لَكَ عَلَى الْأَذْهَمِ !" میں تجھے ضرور بھڑور بیڑی ہر ڈالوں گا،۔ یعنی جو شخص غلبہ، سخاوت، مال اور نعمت میں امیر کی طرح ہے اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ عطاء کریں نہ کہ قید کریں!۔

تشریح: غیر مستدالیہ کو کسی نکتہ کی وجہ سے خلاف مقتضی ظاہر استعمال ہونے کی چار صورتیں ذکر فرماتے ہیں:

①- تَلْقَى الْمُخَاطَبَ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُ: متکلم کا مخاطب کے سامنے اس کی امید کے برخلاف بات پیش کرنا، اور متکلم کا مخاطب کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرنا، اور مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرنا؛ کہ تو نے اپنے کلام سے جو مراد لیا ہے وہ تیری شایان شان نہیں ہے؛ بل کہ تیری شایان شان میرا مقصود ہے، جیسے اسکی مثال حاجج نے قبضری کو دھمکی دیتے ہوئے کہ تھا: "لَا حِمْلَ لَكَ عَلَى الْأَذْهَمِ !" میں تجھے ضرور بھڑور بیڑی ہر ڈالوں گا، اس وقت قبضری نے حاجج سے جواباً کہا: "مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَذْهَمِ وَالْأَشْهَبِ !" یعنی جو بادشاہت اور سخاوت میں تجھ جیسا ہو اس کے لئے لائق ہے کہ بخشش کریں؛ نکتہ وہ قید کریں۔ حاجج نے "لَا دَہَمَ" سے بیڑی میں قید کرنا مراد لیا تھا؛ مگر قبضری نے اس کے کلام کو پھیر دیا، اور اس کو نیک فالی پر محمول کیا؛ چنانچہ حاجج نے قبضری کو اپنی امید کے خلاف اپنے کلام میں "ادہم" کلمہ کو گھوڑے پر محمول کرتے ہوئے پایا، اور قبضری نے اس مفہوم کو "اشہب" جیسے کلمہ سے مؤکد کیا، اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ میری کلام سے مراد وہ حاجج کے زیادہ مناسب ہے؛ کیوں کہ وہ بادشاہ ہے، اور جو شخص بادشاہ ہوتا ہے وہ ادہم

اور اہلب جیسے گھوڑوں پر سوار کرتا ہے، نلکہ بیڑی میں قید کرتا ہے۔ (بصدق: من افعول: دینا، اور من ضرب: قید کرنا)  
عبارت: أو تلتقى السائل بغير ما يتطلب؛ بتزليل سؤاليه منزلة غيره؛ تنبيهاً على أنه الأولي بحاله، أو المهيّم له؛ كقوله  
تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ [البقرة- ۱۷۹] و كقوله: ﴿يسألونك ماذا ينفقون  
قل ما أنفقتم من غير فلولو الدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ [البقرة- ۲۱۵]

ترجمہ: سائل کے سامنے اس چیز کے علاوہ کو پیش کرنا جس کو وہ طلب کرتا ہے، اس کے سوال کو غیر سوال کے مرتبہ میں  
اتار کر اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے: کہ یہ غیر ہی اس کے حال کے مناسب ہے، یا ضروری ہے؛ جیسے: باری تعالیٰ کا  
قول: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ [البقرة- ۱۷۹] و كقوله: ﴿يسألونك ماذا  
ينفقون قل ما أنفقتم من غير فلولو الدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ [البقرة- ۲۱۵]  
تشریح: خلاف مقتضی ظاہر کی چار جگہوں میں سے دوسری جگہ کا بیان ہے:

۳- أو تلتقى السائل بغير ما يتطلب؛ سائل جس چیز کے بارے میں سول کرنا چاہتا ہے؛ متکلم مجیب اس کے  
سوال کو دوسرے سوال کے درجہ میں خلاف مقتضی ظاہر اتار کر جواب دیتا ہے: یعنی مجیب کا سائل کی طلب کے برخلاف  
جواب دینا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ یہی جواب سائل کے حال کے مناسب ہے، یا پہلے سوال کے مقابلہ میں  
دوسرا جواب زیادہ اہم ہے۔ مصنفؒ نے دو مثالیں دی ہیں: ایک زیادہ مناسب کی، اور دوسری مثال اہم ہونے کی  
۔ جیسے پہلی مثال آیت کریمہ: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ صحابہ کرام نے رسول  
ﷺ سے ایک مرتبہ دریافت کیا: (ما بال الهلال يبدو دقيقاً مثل الخيط ثم يتزايد قليلاً حتى يستوي ثم لا  
يزال ينفص حتى يعود كما يبدأ) مگر ان کے جواب میں سبب نہیں بتلایا گیا؛ بل کہ اس کے فوائد بیان فرمائے۔ جو  
گھٹنے بڑھنے سے متعلق ہے۔ پس بتلایا: کہ لوگ اس کے اختلاف کے ذریعہ زراعت، تجارت، دیون کی ادائیگی، مدت  
حمل، روزہ، حیض و عادت کے اوقات، معلوم کرتے ہیں، اگر یہ چاند نہ بدلتا؛ تو لوگوں کو ان چیزوں اور معاملوں میں  
حرج لازم آتا۔ مذکورہ جواب دیکر اس بات پر توجہ دلائی کہ آپ چاند کے سبب کے متعلق سوال نہ کریں؛ بل کہ چاند کے  
فوائد معلوم کریں جو آپ کے زیادہ مناسب ہے؛ کیوں کہ سبب کے متعلق سوال میں کوئی دینی غرض ولاسطہ نہیں ہے، اور  
برخلاف فوائد کے سوال میں دینی مسائل کا علم ہے؛ لہذا وہ سوال زیادہ لائق ہے۔ مصنفؒ نے دوسری مثال بھی پیش  
فرمائی ہیں: جس میں اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ یہ سوال زیادہ اہم اور ضروری ہے، اور پہلے مثال میں اس بات  
پر تنبیہ کی گئی تھی: کہ دوسرا سوال زیادہ مناسب ہے۔ دوسری مثال کا حاصل: یہ ہے کہ صحابہ نے ﷺ سے سوال کیا تھا  
: کہ ہم کتنی مقدار خرچ کریں؟ اور کیا چیز خرچ کریں؟ مگر ان کے سوال کے برخلاف اللہ تعالیٰ نے مصارف بیان کر دئے



چنانچہ اللہ نے فرمایا: جو بھی خرچ کروں گے مصارف میں خرچ کرو! اس سے فائدہ ہوگا، اور مصارف: ماں باپ، رشتہ دار، یتامی، مساکین، مسافر ہیں، لہذا جہاں چاہو! اس میں خرچ کرو! ملاحظہ فرمائیں!، سائلین نے کیت کا سوال کیا تھا؛ مگر جواب ان کو مصارف کا دیا گیا، اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ دوسرا جو ہم نے دیا ہے، وہ زیادہ اہم ہے؛ کیوں کہ سمدقہ کرنا اسی وقت قبول ہوگا جب اسے مصارف میں خرچ کیا ہو؛ ورنہ اتفاق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

۳- فائدہ: خلاف مقتضی کی پہلی اور دوسری جگہ کے مابین فرق: یہ ہے کہ دوسری قسم کی بنیاد سوال پر ہے، اور پہلی قسم کی بنیاد کسی سوال پر نہیں ہے، اس فرق کو ذہن میں رکھئے؛ ورنہ دونوں جگہوں کے مابین کوئی فرق محسوس نہ ہوگا۔

عبارت منہ: التبعیر عن المستقبل بلفظ الماضي تنبيهاً على تحقق وقوعه؛ نحو: ﴿يوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض﴾ [زمر- ۶۸]، و مثله: ﴿وإن الدين لواقع﴾ [الهدى- ۲۱] و: ﴿ذلك يوم مجموع له الناس﴾ [مؤ- ۲: ۱۰]۔

ترجمہ: خلاف مقتضی ظاہر میں سے: یہ ہے کہ مستقبل کو لفظ ماضی سے تعبیر کرنا؛ اس کے وقوع کے تحقق پر تنبیہ کرتے ہوئے؛ جیسے: ﴿يوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات﴾ اور اس کی مثال: ﴿وإن الدين لواقع﴾، اور ﴿ذلك يوم مجموع له الناس﴾ ہے۔

تشریح: خلاف مقتضی الظاہر غیر مندرجہ میں استعمال کرنے کی تیسری جگہ کا بیان ہے۔

۳- التبعیر عن المستقبل بلفظ الماضي تنبيهاً على تحقق وقوعه: جس معنی کا تحقق آئندہ زمانہ میں ہونے والا ہے اس کو لفظ ماضی سے تعبیر کرنا؛ تاکہ اس کے معنی کے یقینی طور پر واقع ہونے پر تنبیہ ہو جائے؛ یعنی یہ معلوم ہو جائے؛ کہ یہ خبر جو آئندہ ہونے والی ہے، اس کا وقوع اتنا یقینی ہے، کہ گویا: یوں مانو! وہ خبر تحقق ہو گئی ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿و يوم ينفخ في الصور فصعق من في السموات و من في الارض﴾ اس آیت میں قیامت کا ذکر ہے، جس کا وقوع مستقبل میں ہونے والا ہے؛ لہذا مقتضی ظاہر یہ تھا: کہ ”فصعق“ کو مستقبل کے صیغہ کے ساتھ استعمال کرتے؛ مگر لفظ ماضی سے تعبیر کر کے اس بات پر تنبیہ فرمائی؛ کہ خبر جو مستقبل میں ہونے والی ہے، وہ اتنی یقینی ہے، گویا: یوں سمجھو! کہ وہ ماضی میں ہو چکی، دوسری مثال: ﴿وإن الدين لواقع﴾؛ یعنی جزاء جو آئندہ ہونے والی ہے اس کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر فرمایا، اسی طرح: ﴿ذلك يوم مجموع له الناس﴾ لوگوں کا جمع ہونا قیامت میں ہوگا، اس کو اسم مفعول کے ساتھ تعبیر فرمایا، الحاصل مستقبل کے معنی کو لفظ اسم فاعل اور اسم مفعول سے تعبیر کرنا: یہ خلاف مقتضی ظاہر ہے؛ کیوں کہ اسم فاعل، اور اسم مفعول ماضی کے معنی میں حقیقتاً ہیں، اور مستقبل کے معنی میں مجازاً ہیں اور کسی لفظ کا مجازاً استعمال ہونا: بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہوتا ہے، اور ایسا اس لیے کیا گیا؛ تاکہ اس

کے وقوع پر یقینی ہونے کا یقین پیدا ہو جائے۔

عبارت: و منه: القلب؛ نحو: عرضت الناقة على الحوض. وقيل السكاكي مطلقاً. و رده غيره مطلقاً. والحق: أنه إن تضمن اعتباراً لطيفاً، قيل: كقوله: وَ مَهْمَةً مُغْبِرَةً أَرْجَاهُ: كَانَ لَوْنُ أَرْضِهِ سَمَؤُهُ أُمًى: لَوْنُهَا. و إلا رُدُّ؛ كقوله: كَمَا طَبِئْتُ بِالْفَذَنِ السَّيَاعَا۔

ترجمہ: خلاف مقتضی ظاہر میں سے قلب ہے، جیسے: "عرضت الناقة على الحوض" اور سکاکی نے اس کو مطلقاً قبول کیا ہے، اور ان کے علاوہ نے اس کو مطلقاً رد کیا ہے، اور حق بات یہ ہے کہ اگر قلب اعتبار لطیف کو شامل ہو، تو مقبول ہوگا، ورنہ مردود ہوگا، جیسے: شاعر کا شعر "کما طبنت الخ"۔

تشریح: خلاف مقتضی ظاہر کی چوتھی جگہ میں سے قلب ہے:

۳- القلب: قلب کہتے ہیں: کلام کے اجزاء میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ پر رکھنا اس شرط کے ساتھ کہ تبدیلی مکان کے ساتھ تبدیلی احکام بھی ہو: یعنی ایک کو دوسرے کی جگہ پر رکھنا اس کے حکم کے ساتھ، جیسے اس کی مثال: عرضت الناقة على الحوض "میں قلب ہے، اس کی اصل عبارت: "عرضت الحوض على الناقة" ہے: کیوں کہ اصل شعر اس طرح ہے: یعنی "عرضت الناقة على الحوض" میں "الحوض" معروض علیہ ہے، اور "ناقة" معروض ہے: حالاں کہ "ناقة" کو معروض علیہ بنانا چاہئے: کیوں کہ معروض علیہ کا ذی شعور ہونا ضروری ہے: تا کہ وہ معروض کی طرف رغبت کر سکے، یا اس سے نفرت کر سکے، الغرض اس جملہ میں قلب کیا گیا ہے، حوض جو دراصل معروض ہے اس کو معروض علیہ اور ناقة جو دراصل معروض علیہ ہے اس کو معروض بنایا گیا ہے، اور حوض کا معروض علیہ ہونا خلاف مقتضی ظاہر ہے: اس لیے کہ وہ ذی اختیار نہیں ہے: تو گویا اس عبارت میں خلاف مقتضی ظاہر قلب کیا گیا ہے: یعنی ایک کو دوسرے کی جگہ رکھا ہے، اور ساتھ ساتھ حکم بھی بدل گیا ہے: جیسے اس کی دوسری مثال: "أدخلت القنسوة في الرأس، و أدخلت الخاتم بالأصبع" ان دو مثالوں میں ظرف کو مظروف، اور مظروف کو ظرف بنایا گیا ہے۔

قبله للسكاكي: سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

۴- قلب میں اختلاف: قلب کے متعلق تین مذاہب ہیں: (۱) سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ قلب مطلقاً مقبول ہے، چاہے اعتبار لطیف ہو، یا نہ ہو، (۲) قلب مطلقاً مردود ہے، (۳) قلب من وجہ مقبول، اور من وجہ مردود ہے، اسکے قائل ہمارے مصنف ہیں، اسکی تشریح یہ ہے کہ اگر کلام میں قلب سے کوئی نیا معنی (اعتبار لطیف) پیدا ہوتا ہو، تو قلب مقبول ہوگا، ورنہ مردود ہوگا، ہمارے مصنف کا مسلک اعتدال میں ہے: ہذا وہی مختار ہوگا۔

۵- (۱) قلب میں اعتبار لطیف ہو اس کی مثال: ردیہ بن الحجاج کا شعر:

وَمَهْمَةٌ مُغْبِرَةٌ أَرْجَاؤُهُ ۖ كَانَ لَوْنٌ أَرْضِيهِ سَمَاؤُهُ [نہ دہوتہ-۱]

ل: واو: بمعنی رب، مہمہ: ویران جنگل، مغبرہ: غبار آلود، أرجاء: اطراف و جوانب۔

ت: بہت سے جنگل ایسے ہیں جس کے اطراف غبار آلود ہیں، گویا: اس کی زمین کا رنگ اسکے آسمان کے رنگ کی طرح ہے۔ اس شعر میں شاعر نے دوسرے مصرع میں قلب کیا ہے، مشبہ کو مشبہ بہ، اور مشبہ بہ کو مشبہ بنایا ہے، یعنی اصل عبارت: "كَانَ لَوْنُ سَمَاؤِهِ لَوْنُ أَرْضِهِ" ہے، مگر معنی لطیف کو پیدا کرنے کے لیے اس کو الٹ دیا گیا ہے، اور معنی لطیف بالذہ پیدا کرنا ہے: کہ زمین سے غبار اڑا، اڑ کر آسمان میں اتنی کثیر مقدار میں جمع ہوا، کہ اب لونِ ترابی میں تشبیہ کے لیے "لونِ سماؤہ" مشبہ بہ بن سکتا ہے، الحاصل اعتبار لطیف کی وجہ سے یہ قلب مقبول ہوگا۔

۵۔ (۲) قلب میں اعتبار لطیف نہ ہو اس کی مثال: قطامی شاعر کا شعر:

فَلَمَّا أَنْ جَرَى سَمْعُنَ عَلَيْهَا ۖ كَمَا طَيَّنَتْ بِالْفَدَنِ السِّيَاعَا مِ مَعْدَدِ التَّمِيصِ - ۱/۱۷۹

ل: جری: ظاہر ہوا، سمن: موٹا پا، طینت: لپٹنا، فدن: محل، سیاعا: گارا۔

ترجمہ: جب اونٹنی پر موٹا پا ظاہر ہوا: ایسا معلوم ہوتا تھا جیسا کہ تو نے محل سے گارے کو لپٹ دیا ہو۔ اس شعر میں شاعر نے قلب کیا ہے: کیوں کہ گارے سے محل کو لپٹا جاتا ہے، نہ کہ محل سے گارے کو لپٹا جاتا ہے، اور اس قلب میں اد پر کی طرح کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا یہ قلب ہمارے مصنف کے نزدیک مردود ہوگا۔ (احوال مسند الیہ مکمل ہوئیں)

## الفصل الثالث

### ❖ - (احوال المسند) - ❖

علم معانی کا تیسرا باب احوال مسند ہے۔ احوال مسند سے مراد: وہ حالتیں اور کیفیات ہیں جو مسند کو مسند ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتی ہیں علامہ قزوینیؒ نے بارہ حالتیں ذکر کی ہیں۔

مسند: مسند کی چند اقسام ہیں: من جملہ ان میں خبر، فعل، اسم فعل، فعل کی طرف سے نائب مصدر ہیں۔

احوال مسند: مسند کی بارہ حالتیں علی ترتیب انھیں حسب ذیل ہیں:

محذوف ہونا، مذکور ہونا، مفرد ہونا، فعل واقع ہونا، اسم واقع ہونا، مقید ہونا، مکرہ ہونا، اضافت و وصف کے ساتھ مخصوص ہونا، اور ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ بھی مخصوص نہ ہونا، معرف ہونا، حمد واقع ہونا، مؤخر ہونا، مقدم ہونا۔

❖ - مسند کی پہلی حالت: ”ترکہ“ اس کا محذوف ہونا ہے۔

عبارت: أَمَّا تَرْكُهُ فَلَمَّا مَرَّ كَقَوْلِهِ شَعْرُ نَوَانِي وَقِيَارٌ بِهَا لَغَرِيبٌ. كَقَوْلِهِ: نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَانْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيَ مُخْتَلَفٌ - وَ قَوْلُكَ: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَ عَمْرُو، وَ قَوْلُكَ: خَرَجْتُ فَإِذَا زَيْدٌ وَ قَوْلُهُ: إِنْ مَحَلَّاوْ إِنْ مَرَّتْ حَلًّا. آي: إِنْ لَنَا فِي الدُّنْيَا وَ لَنَا عَنْهَا. وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي﴾ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَصَبِّرْ حَبِيبُ﴾ يَحْتَمِلُ الْإِمْرَيْنِ آي أَحْمَلُ بِي أَوْ فَأَمْرِي۔

تشریح: مسند کی پہلی حالت اس کا محذوف ہونا ہے، حذف کے لیے لفظ ترک استعمال کیا ہے؛ جب کہ مسند الیہ کے احوال میں لفظ حذف استعمال فرمایا تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حذف و ترک میں معنی فرق ہے، حذف کے معنی ذکر کرنے کے بعد ساقط کرنا، اور ترک کے معنی سرے سے ہی ذکر نہ کرنا؛ چوں کہ جملہ میں مسند الیہ کا درجہ اہم ہے، اس کی اہمیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے حذف ذکر کیا ہے، نیز مسند الیہ کا ذکر کلام میں بہ نسبت مسند کے زیادہ اہم ہے، اس اہمیت کو واضح کرنے کے لیے ”اما حذفہ“ فرمایا۔ اور مسند کے لئے ”اما ترکہ“ فرمایا۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ تصنع کے لیے تعبیر بدلی گئی ہے، تاکہ ایک ہی لفظ بار بار استعمال نہ ہو، اور کوئی غرض نہیں ہے۔

فلما مر: سے اشارہ ہے ان وجوہات و اسباب کی طرف جو حذف مسند الیہ کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔ من جملہ ان کے احترازن العرب، اختصار، ضیق مقام، حفاظت وزن شعر، رجوع الی اقوی الدلیلین و احتیاط تنبیہ سامع، مقدار تنبیہ، وغیرہ وغیرہ۔ علامہ قزوینیؒ نے کل سات مثالیں اسباب کی تعیین کیے بغیر ذکر فرمائی ہیں؛ تاکہ طالبین و سامعین اپنی اپنی عقول سے اس کے اسباب تلاش کر لیں، لہذا ہم بھی اشاروں سے کام لیں گے۔

❖ - (۱) ضابی بن الحارث البرہمی کا شعر:

و من يك أمسى بالمدينة رحلة ففانئ و قيار بها لغريب [عزائة الادب ۹/۳۲۶]

ل: رحل: منزل، قیار: گھوڑے یا اونٹ کا نام ہے، ت: جس شخص کا مکان مدینہ میں ہو، (تو ہوا کرے)۔ میں اور قیار تو مدینہ میں اجنبی ہیں۔ شاعر نے اپنے اشعار میں کسی قبیلہ کی برائی کی تھی، اس کی پاداش میں حضرت عثمان نے اسے مدینہ میں قید کر دیا تھا، وطن سے دور قید میں پڑے ہوئے اظہارِ تاسف میں کہہ رہا ہے جس کا مکان مدینہ میں ہوا اس کی حالت اچھی ہے، مگر میرا مدینہ میں رہنا تو اجنبی ہی رہے گا۔

محل استعجاء: دوسرے مصرع میں ”قیار“ کا مسند: ”غریب“ ہے جس کو اختصار کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے۔  
●-(ب): قیس بن الخطیم کا شعر:

نحن بما عندنا و انت بما عندك راض و الرأى مختلف [فی غرر ۱۰/۲۱۴]

ت: ہمارے پاس جو ہے اس سے ہم راض ہیں، اور آپ کے پاس جو ہیں اس سے آپ راضی ہیں، اور نظریات مختلف ہوتے ہیں۔ محل استعجاء: پہلے مصرع میں ”نحن“ مسند الیہ کی خبر ”راضون“ ورن شعری کی وجہ سے محذوف ہے۔  
●-(ج): زید منطلق و عمرو: اس جملہ میں ”عمرو“ کا مسند اور کتاب عن المعیث کی وجہ سے محذوف ہے۔

●-(د): نخرجت فلذا زید: اس جملہ میں زید کا مسند ضیق مقام کی وجہ سے محذوف ہے، شارح علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: کہ اس جملہ میں حذف کی ایک وجہ اتباع استعمال عرب بھی ہے؛ اس لیے کہ عرب حضرات ”ازا“ مفاعلات کے بعد مسند الیہ کے مسند کو ترک کر دیتے ہیں۔

●-(ه): أئشی کا قول: إن محلاً و إن مرتحلاً و إن فی السفر إذ مضوا مهلاً [فی دیوانہ، ص: ۲۲۳]

ل: محلاً: قیام، مرتحلاً: رخصت ہونا، السفر: مسافریں کی جماعت: یعنی مردے۔  
ت: ہمارے لیے دنیا میں ٹھہرنا بھی ہے اور اس سے رخصت بھی ہونا ہے، اور مسافریں (مردے) جب دنیا سے چلے جاتے ہیں؛ تو ان کے درمیان دوری بڑھتی رہتی ہے۔

محل استعجاء: پہلے مصرع میں ”إن“ کی خبر مقدم: ”لنا“ رجوع الی اتوی الدلیلین یا ارجاب عن المعیث کی وجہ سے محذوف ہے۔ اس شعر میں اتباع استعمال العرب کا بھی نکتہ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اگر کسی کلام میں لفظ ”إن“ مکرر ہو، اور ان کا اسم بھی الگ الگ ہو، تو ایسی صورت میں مسند: یعنی خبر کو حذف کرنا مطرد: یعنی عام ہے، تمام اہل عرب ایسا کرتے ہیں۔

●-(و): ﴿قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربی﴾ [۱۰۰: ۱۰۰] آیت کریمہ میں ”أنتم“ سے پہلے فعل محذوف ہے، جب یہ ہے کہ حرف شرط ”لو“ اسم پر داخل نہیں ہوتا؛ بل کہ فعل پر داخل ہوتا ہے، اصل عبارت یوں ہے ”لو تملكون تملكون“ ہے، مگر اس کی وجہ سے پہلے فعل کو علی شریطہ التفسیر حذف کر دیا گیا ہے۔ دوسرا فعل: مفسر ہے، اور فعل محذوف

میں ضمیر متصل محل اتصال باقی نہ رہنے کی وجہ سے ضمیر فصل سے بدل دیا گیا۔

●-(ز): ﴿فَصَبِرْ جَمِيلٌ﴾ (یوسف: ۱۸) اس آیت میں ”اجمل ہی“ مسند محذوف ہے۔ ”یحتمل الامرین“ سے اشارہ فرما رہے ہیں: اس بات کی طرف کہ اس آیت میں حذف مسند الیہ اور حذف مسند دونوں کا احتمال ہے، اگر حذف مسند الیہ مائیں تو عبارت ہوگی ”امری صبر جمیل“۔

عبارت: وَلَا بُدَّ مِنْ قَرِينَةٍ كَوُفُوعِ الْكَلَامِ جَوَابًا لِسَوَالٍ مُحَقَّقٍ، نحو: ﴿وَلَيَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ أَوْ مُقَدَّرٌ نحو: عَ لَيْبِكَ يَزِيدُ ضَارِعٌ لِحُصُومَةٍ، وَفَضْلُهُ عَلَى خِلَافِهِ بِتَكَرُّرِ الْإِسْنَادِ إِجْمَالًا ثُمَّ تَفْصِيلًا وَيُوقُوعِ نَحْوِ: يَزِيدُ غَيْرُ فَضْلَةٍ وَيَكُونُ مَعْرِفَةُ الْفَاعِلِ كَحُصُولِ نِعْمَةٍ غَيْرِ مُتَرَقِّبَةٍ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ غَيْرُ مُطْمَعٍ فِي ذِكْرِهِ۔

ترجمہ: (مسند کے حذف پر) قرینہ ضروری ہے، مثلاً: کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا، جیسے: ﴿وَلَيَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾، یا کلام کا سوال مقدر کا جواب واقع ہونا، جیسے: شاعر کا قول: ”لَيْبِكَ يَزِيدُ ضَارِعُ الْخِ“ اور فعل مجہول: ”یہ کی“ کی فضیلت اس کے خلاف یعنی: ”یہ کی“ پر اسناد دوبار ہونے کی وجہ سے۔ ایک اجمالاً، پھر تفصیلاً، اور یزید کا مثل: ”غیر فضلہ“ واقع ہونے کی وجہ سے، اور فاعل کی پہچان: ”نعمہ غیر مترقبہ“ کے حصول کی طرح ہونے کی وجہ سے ہے؛ اس لیے اول کلام فاعل کے ذکر کی امید دلانے والا نہیں ہے۔

تشریح: حذف مسند پر قرینہ ہونا ضروری ہے، معترض سوال کرتا ہے کہ ہر محذوف پر دلالت کرنے کے لیے قرینہ ضروری ہے؛ مگر مصنف نے صرف اس مقام پر یہ بحث کیوں چھیڑی؟ اور یہی اس بحث کو نہیں ذکر کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ مسند کی پہلی علت کو ترک سے ذکر فرمایا ہے، اور ترک کہتے ہیں سرے سے ذکر نہ کرنا، جس سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ مسند کو مطلقاً حذف کرنا صحیح ہو اور قرینہ کی ضرورت نہ پڑے، اس خیال کو دور کرنے کے لیے مصنف نے قرینہ کی بحث چھیڑ دی۔

●-قرینہ کی دو صورتیں ہیں: (۱) سوال محقق کا کلام میں موجود ہونا، (۲) سوال مقدر کا ہونا۔ سوال محقق کی مثال: ﴿وَلَيَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ﴾ (نساء: ۲۰) آیت کریمہ میں اللہ کا مسند ”خلق“ محذوف ہے؛ اس پر قرینہ ”وَلَيَنْ سَأَلْتَهُمْ“ سوال محقق ہے، کہ اگر کفار سے سوال کیا جائے: کس نے آسمان و زمین پیدا کیے ہیں؟ تو جواب: اللہ خلق ہی ہوگا۔ سوال مقدر کی مثال: ضرار بن ہنشل کا شعر اپنے بھائی کے مرثیہ میں:

لَيْبِكَ يَزِيدُ ضَارِعٌ لِحُصُومَةٍ ۖ وَ مُحْتَبَطٌ مِمَّا تَطْبِيحُ الطَّوَائِفِ [فی الدرر: ۲/ ۲۸۲]

ل: ضارع: عاجز، لِحُصُومَةٍ: لام وقت کے لیے، مُحْتَبَطٌ: سائل محتاج، تَطْبِيحُ: ہلاک کرنا، طوائف: مطہر کی جمع ہے معنی طوائف۔ ت: یزید پر رونا چاہئے، سوال یہ ہے کہ کون روئے؟ وہ شخص جو مقابلہ کے وقت ضعیف و ناتواں

ہوں، اور سائل محتاج روئے: اس لیے کہ حوادث نے اس کے مال کو ہلاک کر دیا ہے، دوسرا ترجمہ (اس لیے کہ حوادث نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے)

محل استشہاد: "ضارع لخصومه" کا فعل: "یکسی" محذوف ہے، اور اس پر قرینہ پہلے والے جملے: "لیلت یزید" سے پیدا ہونے والا سوال مقدر: "من یکسی" ہے: گویا شعر میں "یکسی" مسند کو "من یکسی" سوال مقدر کی وجہ سے محذوف مانا گیا ہے۔  
فضله علی خلافہ: یہاں سے ایک اعتراض، اور اس کے تین جوابات مذکور ہیں:

● سوال: شعر میں "یکسی" کو مجہول مان کر، سوال مقدر نکال کر، پھر جواب میں مسند "یکسی" محذوف ماننا: یہ سارے تکلفات ہیں، اس کے بجائے فعل کو سیدھے معروف مان لیا جائے، اس وقت "یزید" مفعول بہ، اور "ضارع" فاعل بن جائے گا، اور سارے تکلفات بھی ختم ہو جائیں گے، اور مقصود متکلم بھی حاصل ہوگا۔  
● جواب: "یکسی" کو مجہول ماننا معروف ماننے کے مقابلہ میں تین وجوہات سے بہتر ہے:

(۱) پہلی وجہ: مجہول میں تکرار اسناد ہے، ایک مسند لفظاً موجود ہے، اور دوسرا مسند مقدر ہے، پہلا: اجمالاً، اور دوسرا: تفصیلاً ہے، اور تکرار اسناد اور وہ بھی تفصیل بعد الاجمال کلام میں بہتر ہے، اس لیے کہ اس سے مضمون اوقع فی النفس ہوتا ہے۔  
(۲) دوسری وجہ: معروف ماننے میں "یزید" مفعول بہ واقع ہوگا، اور مفعول بہ فاعل کے مقابلہ میں کلام میں فضلہ ہوتا ہے، اور کوئی بھی شاعر اپنے مدوح کو فضلہ واقع کرنا پسند نہیں کرتا ہے، اور مجہول میں "یزید" نائب فاعل ہوگا، جو عمدہ ہوتا ہے، اور مدوح کی شان کے مطابق ہے۔

(۳) تیسری وجہ: مجہول کی صورت میں فعل مجہول اپنے نائب فاعل کے ساتھ مذکور ہونے کی وجہ سے مخاطب دوسرے فاعل کا انتظار نہیں کرے گا، اس کے بعد فاعل حقیقی کا ذکر کرنا اس کے حق میں نعمت غیر مترقبہ ہے جس سے مخاطب کو ایک خاص قسم کی لذت و مسرت محسوس ہوگی، اس کے برخلاف فعل معروف میں مخاطب کو فاعل کا انتظار ہوگا، حاصل کلام ان وجوہ ثلاثہ کی بناء پر فعل کو مجہول رکھنا ہی اولیٰ ہے۔

۲- مسند کی دوسری حالت: "ذکرہ" اس کا کلام میں مذکور ہوتا ہے۔

عبارت: وَاَمَّا ذِكْرُهُ فَلَيْمَّا مَرَّ اَوْ اَنْ يَتَعَيَّنَ كَوْنُهُ اِسْمًا اَوْ فِعْلًا۔

تشریح: ذکر مسند کے اسباب کو خطیب قزوینی نے بیان نہیں کئے ہیں، صرف ذکر مسند الیہ کے اسباب کا حوالہ دے دیا، لہذا طابعم پر ضروری ہے کہ ان اسباب کو دیکھ کر اس کی مثالیں تلاش کریں، یہاں افادہ کے طور پر چند وجوہات کی مثالیں تحریر کی جاتی ہیں:

۱- عدم ذکر کی کلام میں کوئی وجہ ہی نہیں ہے، لازماً ذکر کرنا ضروری ہوگا، جیسے اس کی مثال: العلمُ حَسْبُ مِنَ الْعَالِ اس

مثال میں خبر کا ذکر اصل اور اس سے عدول کا کوئی متقاضی سبب نہیں ہے۔

۲- قرینہ پر کمزور اعتماد کی وجہ سے جیسے: حاسی مستقیم و رزفی میسور اسی طرح دوسری مثال کسی نے سوال کیا ”مَنْ أخطب العرب جواب: بحبان بن وائل کہنا کافی ہے؛ مگر کہیں سائل سوال سے غافل نہ ہو گیا ہو؛ اس لیے وہ جواب: بحبان بن وائل هو أخطب العرب دے رہا ہو۔

۳- سامع کی غیابت پر تنبیہ کرنے کے لیے، اس کی مثال: ”أصلها ثلث و فرُعها في السماء“ اسی طرح اور بھی اسباب ہیں مثلاً: استلذاذ، اور تعظیم، اور اہانت، اور کلام کو پھیلانے کی وجہ سے۔ دو اسباب ہر رے مصنف نے بھی ذکر کیے ہیں، ان میں سے ایک مسند کا اسم ہونا متعین ہو، اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ جملہ کا اسمیہ ہونا معلوم ہوگا جو استمرار و ثبوت کا فائدہ دیتا ہے، اور دوسری وجہ مسند کا فعل ہونا متعین ہو، اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ جملہ کا فعلیہ ہونا معلوم ہوگا جو تجدد و حدوث کا فائدہ دیتا ہے، دونوں کی مثال: ﴿يَسْجُدُونَ لِلَّهِ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [نساء: ۱۲] مخلوق کا فعل بار بار ہوتا ہے، اور زمانہ کے ساتھ خاص ہے، اور اللہ کا فعل کسی زمانہ کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بل کہ استمرار کے ساتھ ہے۔

۳- مسند کی تیسری حالت: افراہ مفرد لانا ہے۔

عبارت: وَاَمَّا اِفْرَادُهُ فَلِكَوْنِهِ غَيْرُ سَبَبِيٍّ مَعَ عَدَمِ اِفَادَةِ تَقْوَى الْحُكْمِ وَ الْمَرَادُ: بِالسَّبَبِيِّ نَحْوُ: زَيْدٌ اَبُوهُ مُنْطَلِقٌ تشریح: مسند کلام میں مفرد لایا جاتا ہے، دو علتوں کی وجہ سے: (۱) مسند غیر سببی ہو، (۲) مسند تقوی حکم کا فائدہ نہ دیتا ہو، ان دو علتوں کی وجہ سے مسند ہمیشہ غیر جملہ یعنی مفرد ہوتا ہے؛ چاہے وہ مفرد ہو، یا مرکب کی دو قسموں یعنی: اضافی و توصیفی میں سے کوئی ایک ہو، جو حکماً مفرد ہے؛ اگر دونوں علتوں میں سے ایک بھی علت پائی گئی؛ تو مسند کا بسملہ لانا ضروری ہوگا، اگر دونوں نہ پائی جائیں؛ تو مسند کا مفرد لانا ضروری ہوگا۔

فائدہ: مسند سببی سے مراد: وہ مسند ہے جو ضمیر کے واسطے سے مسندالیہ کی طرف منسوب ہوتا ہو؛ چوں کہ ضمیر صلوٰۃ کو موصول کے ساتھ، صفت کو موصوف کے ساتھ، حال کو ذوالحال کے ساتھ، خبر کو مبتداء کے ساتھ جوڑتا ہے؛ اس لیے اس کو سببی کہا گیا ہے، جیسے اس کی مثال: زَيْدٌ اَبُوهُ مُنْطَلِقٌ میں مسند سببی ہے، جو ایسی ضمیر پر مشتمل ہے جو ترکیب میں مسندالیہ واقع نہیں ہے۔

۴- مسند کی چوتھی حالت ”وقوعه فعلا اس کا فعل ہونا ہے۔

عبارت: وَاَمَّا كَوْنُهُ فَعَلًا فَلِتَقْيِيدِهِ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ عَلَى اِخْتِصَارٍ وَاجٍ، مَعَ اِفَادَةِ التَّجَدُّدِ، كَقَوْلِهِ شَعْرًا: كُلَّمَا وَرَدَتْ عُنَاظُ قَبِيلَةٍ نَعْتُوْا اِيَّاهِمْ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ۔

تشریح: مسند کو فعل لایا جاتا ہے؛ تاکہ مختصر طریقہ پر زمانہ تلاش میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقید ہو کر تجدد کا فائدہ دے، اور ایسا ہونا فعل کے ساتھ خاص ہے؛ اسی لیے مسند فعل ہوتا ہے، فعل کی تعریف: علامہ تفتازانی یوں فرماتے ہیں: کہ فعل



وہ کلمہ ہے جو ازمنہ ثلاثہ میں سے کسی زمانہ پر بغیر کسی قرینہ کے صیغہ مخصوص کے ساتھ دلالت کرے۔ اس تعریف سے اسم خارج ہو گیا، اسی طرح اسم فاعل، وغیرہ بھی خارج ہو گئے، جو قرینہ کے ساتھ زمانہ پر دال ہوتے ہیں؛ کیوں کہ فعل اپنے ہی صیغہ سے زمانہ پر صراحتاً بغیر قرینہ کے دلالت کر رہا ہے، اور اسم فاعل فعل سے مشابہت کی بنیاد پر التزاماً دلالت کرتا ہے۔

علیٰ انحصار وجہ: اس سے اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ جس معنی پر فعل دلالت کرتا ہے، اسی معنی پر دوسرے جملے بھی دلالت کر سکتے ہیں؛ مگر فعل مختصر طریقہ پر دلالت کرتا ہے، جیسے: قام زید اس کے معنی کا حصول: زید حاصل منہ القيام فی الزمن الماضي سے بھی ہوتا ہے؛ مگر وہ لبا جملہ ہے۔

مع افادة التجدد: فعل میں تجدد کا معنی بھی ہوتا ہے؛ اس لیے کہ فعل کے لئے زمانہ ہونا لازم ہے، اور زمانہ کا وجود دفعہ نہیں ہوتا؛ بل کہ عیناً فشیئاً زمانہ وجود میں آتا ہے، اور اسی کو تجدد کہتے ہیں، مسند کے فعل ہونے کی مثال: طریف بن تمیم العمری کا شعر:

كُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظُ قَبِيلَةٍ ÷ بَعَثُوا إِلَى عَرِيفِهِمْ يَتَوَسَّمُ [فی معاهد التصبیص ۲۰۴/۱]

(ت): ہزار عکاظ میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے؛ تو وہ اپنے نمائندہ، اور لیڈر کو میرے پاس بھیجتے ہیں جو بغور مجھ کو بار بار بار دیکھتا رہتا ہے۔ اس شعر میں مسند ”یتوسم“ فعل ہے جو زمانہ پر اور تجدد پر دلالت کرتا ہے، تجدد اور فعل مستقبل کے معنی اسم فاعل سے حاصل نہیں ہوتے ہیں۔

۵: مسند کی پانچویں حالت وقوعہ اسما اس کا اسم ہونا ہے۔

عبارت: أَمَا كَوْنُهُ اسماً فَلِإِفَادَةِ عَدَمِهَا كَقَوْلِهِ شَعْرٌ: لَا يَأْلَفُ الدَّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ صُرْتَنَا ÷ لَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ۔

تشریح: مسند کو اسم اس لیے لایا جاتا ہے جب کہ نہ تو اس کو کسی زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو، اور نہ اس سے تجدد مقصود ہو؛ بل کہ کسی غرض کی وجہ سے دوام و ثبوت کا فائدہ دینا مقصود ہو، جیسے اس کی مثال: نصر بن حویہ کا شعر اپنی سخاوت میں: لَا يَأْلَفُ الدَّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ صُرْتَنَا ÷ لَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ [فی الإشارات والتبہات ص: ۶۵]

(ت) ہماری تھیلی کو درہم اور پیسے سے کوئی محبت نہیں ہے۔ (وہ تھیلی میں نہیں رہتے ہیں، آتے ہیں فوراً چلے جاتے ہیں) لیکن وہ تھیلی سے ہو کر گزر جاتے ہیں، اور ہمیشہ چلنے والے ہی رہتے ہیں۔ اس شعر میں منطلق: مسند ہے، اور اسم ہے جو درہم کے انطلاق کو دواماً ثابت کرتا ہے۔

۶: مسند کی چھٹی حالت تقييده اس کا مقید ہونا۔

عبارت: وَأَمَّا تَقْيِيدُ الْفِعْلِ بِمَفْعُولٍ وَ نَحْوُهُ فَلِتَرْيِيَةِ الْفَائِدَةِ وَالْمَقِيدِ فِي كَانَ زَيْدٌ مُنْطَلِقًا هُوَ مُنْطَلِقًا لَا: كَانَ وَأَمَّا تَرْكُهُ فَلِمَنْعٍ مِنْهَا۔

تشریح: فائدہ کی زیادتی کے لیے مسند کو کسی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، اور جہاں کوئی فائدہ مطلوب نہ ہو؛ وہاں مسند کو مطلق رکھا جاتا ہے: یعنی مقید سے ترک کر دیا جاتا ہے، مثلاً: ”ضربت ضرباً شديداً“ مفعول میں شدت بتلانے کے لیے ضرب مسند کو مقید کیا گیا ہے، اسی طرح مفعولات ستہ سے فعل مسند کو مقید کرنے کا الگ الگ فائدہ ہے۔

❶- اعتراض: کان زید منطلقاً میں مطلقاً مقید ہے، اور کان یہ قید ہے؛ لہذا اگر کوئی مطلقاً کے منصوب ہونے کی وجہ سے ”کان“ کے لیے قید سمجھے، اور کان کو مقید سمجھے؛ تو اس کے ذہن میں اعتراض پیدا ہوگا کہ کان فعل ہے، اور مطلقاً کو اس کی قید سے مقید کر کے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا؛ بل کہ اس کے بغیر تو جملہ سے کوئی معنی ہی حاصل نہیں ہو رہا ہے۔

- جواب: یہاں مطلقاً یہ کان کے لئے قید نہیں ہے؛ بل کہ کان یہ مطلقاً کے لئے قید ہے، اور مطلقاً کو کان سے مقید کرنے کا فائدہ یہ ہوگا کہ یہ زید کا انطلاق زمانہ ماضی میں ہوا ہے، اس کی وضاحت ہوگی۔

عبارت: وَأَمَّا تَقْيِيدُهُ بِالْشَرْطِ فَلِإِعْتِبَارَاتٍ لَا تُعْرَفُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ مَا بَيْنَ أَثَوَاتِهِ مِنَ التَّفْصِيلِ وَقَدْ بَيَّنَّ ذَلِكَ فِي عِلْمِ النَحْوِ وَلَكِنْ لَا يَدُ مِنَ النَّظَرِ هَهُنَا فِي إِنْ وَإِذَا وَ لَوْ فَإِنَّ وَإِذَا لِلشَّرْطِ فِي السَّتَقْبَالِ لَكِنْ أَصْلُ إِنْ عَدَمُ الْحَزْمِ بِوُقُوعِ الشَّرْطِ وَأَصْلُ إِذَا الْحَزْمُ وَلِذَلِكَ كَانَ النَّادِرُ مَوْقِعًا لِأَنَّ قَلْبَ لَفْظِ الْمَاضِي مَعَ إِذَا نَحْوًا فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبُّهُمْ سَنَةٌ يَطِيرُوا بِمَوْسَى وَمَنْ مَعَهُ لِأَنَّ الْمُرَادَ الْحَسَنَةَ الْمُطْلَقَةَ وَلِهَذَا عَرَفَتْ تَعْرِيفَ الْحَنْسِ وَالسِّيَقِ بَادِرَةً بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهَا وَلِهَذَا نُبَكِّرُ۔

ترجمہ: فعل مسند کو بہر حال شرط کے ساتھ مقید کرنا چند نکات و حالات کی وجہ سے ہوتا ہے، انہیں نہیں پہچانا جائے گا حروف شرط کے مابین تفصیل کی معرفت کے بغیر، اور یہ چیزیں علم نحو میں بیان ہو چکی ہیں؛ لیکن یہاں اِنْ، اِذَا اور لَوْ میں غور کرنا ضروری ہے؛ چنانچہ اِنْ اور اِذَا شرط فی الاستقبال کے لیے ہے؛ لیکن ”اِنْ“ کی اصل وقوع شرط کا یقین نہ ہونا ہے، اور ”اِذَا“ کی اصل وقوع شرط کا یقین ہونا ہے؛ لہذا نادر حکم ”اِنْ“ کا موقع ہوگا، اور اِذَا کے ساتھ لفظ ماضی کو غلبہ دے دیا گیا ہے، جیسے: فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ؛ اس لئے کہ حسنہ سے مراد حسنہ مطلقہ ہے، اسی وجہ سے حسنہ کو تعریف جنس کے ساتھ معرّفہ لایا گیا ہے، اور سید بہ نسبت حسنہ مطلقہ کے نادر الوقوع ہے، اسی وجہ سے سید کو نکرہ لایا گیا ہے۔

تشریح: کبھی مقتضی حال کے مطابق فعل مسند کو شرط کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے؛ چند ان نکات و حالات کی وجہ سے جن کا سمجھنا حروف شرط (اِنْ، لَوْ، مَتَى، مَهْمَا، اَيْنَ، مَنْ، مَا) اور اسماء شرط کی تفصیل پر موقوف ہے جس تفصیل کو علماء نحو بیان کرتے ہیں، مثلاً: مَنْ: ذوی العقول کے لیے، مَا: غیر ذوی العقول کے لیے، مَتَى: عموم زمان کے لیے، وغیرہ

وغیرہ۔، جیسے ہم نے نحو کی کتابوں میں پڑھ لیا ہے۔ پس ان ادوات شرط کے معانی میں سے جس کے جو معنی ہیں فعل مسند کو اس کے ساتھ مقید کرنے سے وہ فائدہ ہوگا؛ چوں کہ ادوات شرط میں سے ان، و اذا، و لو، میں زیادہ تفصیل ہے، اس لئے خطیب قزوینی اس کی بحث چھیڑ رہے ہیں۔

فائدہ: کتاب کی بحث پڑھنے سے پہلے ایک اختلافی مسئلہ سمجھ لیں، جو کتاب کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔ اہل معانی کے یہاں شرط بہ منزل قید کے ہے، اور اصل جزاء ہے جس میں مسند و مسند الیہ موجود ہیں، اور شرط تو اس کے لیے قید ہے، جیسا کہ مفاعل ستہ فعل کے لیے قید ہوتے ہیں، مثلاً: ان جئتہنی اکرمک کے معنی اہل بلاغت کے نزدیک اکرمک عند قدومک ہے، نیز جب جزاء ہی میں مسند و مسند الیہ موجود ہیں، تو شرط کی قید سے جزاء پر کوئی فرق نہ پڑے گا، یعنی: جزاء اگر جملہ خبریہ ہے، تو خبریہ رہے گا، اور انشائیہ ہے، تو انشائیہ رہے گا، اس کے برخلاف مناطقہ کے یہاں: شرط بہ منزل محکوم علیہ، اور جزاء: بہ منزل محکوم: یعنی مسند کے ہے، اور حرف شرط دونوں کو جملہ ہونے سے خارج کر دیگا؛ لہذا دونوں کی خبریت و انشائیت ختم ہو جائے گی، شرط و جزاء دونوں مل کر بہ منزلہ جملہ واحد کے ہو جائیں گے، جیسے: اسکی مثال: کانت الشمس طالعة فالنہار موجود۔ طلوع شمس: محکوم علیہ، وجود نہار: محکوم بہ ہے، اور اہل بلاغت کے نزدیک اس کے معنی: النہار موجود فی وجود الشمس ہوں گے۔

فیان و اذا للشرط فی المستقبل لکن اصل: خطیب قزوینی فرماتے ہیں: کہ ان، و اذا ایک حکم میں متفق ہیں، اور ایک میں مختلف۔ متفق حکم یہ ہے: دونوں شرط فی الاستقبال کے لیے ہیں، یعنی: ان دونوں کے ذریعہ جزاء کے حصول مضمون کو شرط کے حصول مضمون پر معلق کیا جاتا ہے؛ مثلاً ان تجلس اجلس، او اذا تجلس اجلس، اس جملہ میں مشکلم نے زمانہ مستقبل میں اپنے جلوس کو مخاطب کے جلوس پر معلق کیا ہے۔ مختلف حکم یہ ہے کہ ”ان“ شک، اور نادر حکم کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور اذا یقینی حکم کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس کی مثال: فاذا جاء تهم الحسنة قالوا لا هدہ ر ان نصبہم سبتہ یطیروا بموسیٰ [اعراف: ۲۳۲]

ملاحظہ فرمائیے اللہ نے بیان حسنہ کے موقع پر ”اذا“ ذکر کیا، اور اس کے ساتھ ماضی ذکر کیا، اور بیان سیئہ کے موقع پر کلمہ ”ان“ ذکر کیا، اور اس کے ساتھ مضارع کو ذکر کیا، اس لئے کہ حسنہ کا وقوع یقینی اور کثیر ہے، برخلاف سیئہ کے۔ وہ نادر اور قلیل الوقوع ہے۔ اور حسنہ سے مراد حسنہ سے مطلق حسنہ ہے، اسی وجہ سے اس پر الف لام جنس کا لا کر معرفہ بنایا گیا؛ کیوں کہ جنس کا وقوع تصحی دینی ہوتا ہے؛ برخلاف نوع کے اور سیئہ سے مراد چوں کہ ایک مخصوص و معین بلاء و قحط ہے اس لیے حسنہ مطلقہ کے مقابل میں قلیل الوقوع ہوگا اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے نکرہ لایا گیا؛ تاکہ تنکیر تقلیل پر دلالت کرے۔

عبارت: و قد یستعجل ان فی الحزم تحاہلاً او لعدم حزم المخاطب کقولک لہ: یُکَذِّبُکَ ان

صَلُّتُ فَمَاذَا تَفْعَلُ أَوْ تَنْزِيلُ مَنْزِلَةِ الْجَاهِلِ لِمُخَالَفَةِ مَقْتَضَى الْعِلْمِ أَوْ التَّوْبِيخِ وَ تَصَوُّرِ أَنَّ الْمَقَامَ لِإِسْتِعْمَالِهِ عَلَى مَا يَقْلَعُ الشَّرْطُ عَنْ أَصْلِهِ لَا يَصْلُحُ إِلَّا لِفَرَضِهِ كَمَا يُفَرِّضُ الْمَحَالُ نَحْوَ أَفْتَضِرُّبُ عَنْكُمْ الَّذِي كَرَّ صَفْحًا إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا فِي مَنْ قَرَأَ إِنْ بِالْكَسْرِ أَوْ تَغْلِبُ غَيْرَ لِمُتَصِفٍ بِهِ عَلَى الْمُتَصِفِ بِهِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَحْتَبِلُ هُمَا۔

تشریح: ”ان“ کی اصل محتمل و مشکوک غیر یقینی حکم میں استعمال ہوتا ہے؛ لیکن کبھی کبھی چند صورتوں کی وجہ سے متیقن و متعین حکم میں استعمال ہوتا ہے۔ خطیب قرویٹی نے پانچ جگہیں ذکر کی ہیں، جہاں ”ان“ جزم میں استعمال ہوا ہے۔  
 ۱۔ (۱) اجمال عارفانہ: اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی شی کا علم ہونے کے باوجود اس سے ناواقفیت ظاہر کرنا مثلاً: کسی کے غلام سے اس کے آقا کے بارے میں سوال کیا گیا کہ آقا گھر میں ہے؟ اسے گھر میں ہونے کا یقین ہو، پھر بھی کہے: ان کان فی البیت انا اخبرك۔ یہاں ”ان“ کو یقینی جگہ میں استعمال کیا ہے۔

۲۔ (۲) لعدم جزم المخاطب: شکم کو تو یقین ہے؛ لیکن مخاطب کو اعتماد نہیں ہے، اس کا لحاظ کرتے ہوئے ”اذا“ کے بجائے ”ان“ کا یقینی جگہ پر استعمال کریں، مثلاً: آپ کہیں العلم نافع؛ مگر مخاطب شک کرتا ہے تو آپ کہیں ان صدقت مما تفعل؟ شکم کو اپنی صداقت کا یقین ہے تب بھی ان استعمال کر رہا ہے۔

۳۔ (۳) تنزیل منزله الجاهل: شکم و مخاطب دونوں کو یقین ہو؛ مگر مخاطب اپنے یقین کے مقتضاء پر عمل پیرا نہ ہو مثلاً: کوئی لڑکا اپنے باپ کو تکلیف دے رہا ہو تو اس سے کہا جائے ان کان اباك فلا تؤذيه مخاطب کو معلوم ہے کہ اس کا باپ ہے؛ مگر ایسی حرکت کرتا ہے جو مخالفت کا ثبوت دیتی ہے، اس لیے اسے جاہل کے درجہ میں اتار کر ”ان“ کا استعمال کیا گیا ہے۔

۴۔ (۴) التوبيخ یا عار دلانے کے لیے ”اذا“ کے بجائے ”ان“ کا استعمال کرتے ہیں، مثلاً: افضرب عنكم الذکر۔ ان کنتم مسرفین [رخوف]

(ترجمہ: کیا ہم قرآن اتارنا چھوڑ دیں گے؟ اگر تم سرف ہو، اللہ تعالیٰ کفار کو عار دلاتے ہیں: کہ اتنی آیات و دینات کے ہوتے ہوئے بھی آپ سے انکار کا صدور آپ کے واسطے باعث شرمندگی و ندامت ہے، آپ جیسے عقل مندوں کے لیے شرم کی بات ہے۔ دوسرا مطلب: ایسی جگہ پر ابراف و انکار محال ہے، اور محال کا وقوع نہیں ہو سکتا۔ اس کے باوجود اسے قلیل الوجود کے درجہ میں اتار کر ان کا استعمال کیا ہے، جیسے اسی طرح کی دوسری مثال: ان کان لرحمن ولدا [رخوف]

۵۔ (۵) تغلب غیر المتصف: غیر متصف بالوصف کو متصف بالوصف پر غلبہ دینے کے لیے بھی ”ان“ کا استعمال موعج جزم میں ہوتا ہے مثلاً: ان کنتم فی ریب منا [بخاری ۲۲] قرآن کے منکرین کی دو جماعت ہیں: (۱)

مرتابین، جنہیں واقعی شک تھا، (۲) غیر مرتابین: جو عناداً شک کا اظہار کرتے تھے۔ آیت میں غیر مرتابین کو بھی مرتابین پر غلبہ دے دیا، اور ”ان“ کا استعمال کیا۔

بحملہما: اس سے علامہ قدوسیؒ اشارہ کرتے ہیں: کہ مذکورہ آیت کریمہ تغلیب کے ساتھ تویح کا بھی احتمال رکھتی ہے، تویح کی صورت میں تقریر یوں ہوگی کہ قرآن میں ریب محال ہے، واضح دلائل موجود ہونے کی وجہ سے عقل مندوں کے لیے شک کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے اس کے باوجود آپ شک کر رہے ہیں۔

عبارت: التَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ يَخْرِي فِيهِ قُنُونٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِنِينَ﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ وَمِنْهُ ابْوَانُ وَنَحْوُهُ۔

تشریح: التغلیب: تغلیب کہتے ہیں: دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر اطلاق لفظ میں ترجیح دینا، مصنفؒ فرماتے ہیں: کہ تغلیب کا باب بہت وسیع ہے، کسی ایک قسم کے ساتھ خاص نہیں ہے، بل کہ مختلف قسم کی اسالیب میں جاری ہوتی ہے، جیسے ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِنِينَ﴾ میں مؤنث پر مذکر کو غلبہ دیا گیا۔ دوسری مثال: ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ قانوناً: جھلون آنا چاہئے؛ مگر جانب معنی کو جانب لفظ پر غلبہ دے دیا گیا، اسی طرح باپ کو ماں پر غلبہ دے کر ”ابوان“ کہا گیا، اسی طرح حضرت عمرؓ و ابو بکرؓ کو: عمرین، سورج و چاند کو: قمرین، مشرق و مغرب کو: مشرقین کہا جاتا ہے۔

عبارت: وَلِكُونِهِمَا لِلْعَلِيْقِ أَمْرٌ يَتَبَرَّهُ فِي الْأَسْتِقْبَالِ كَانَ كُلُّ مَنْ جُمِلَتْ كُلُّ مِنْهُمَا فَعَلِيَةً اسْتِقْبَالِيَةً وَلَا يَخَالِفُ ذَلِكَ لَفْظًا إِلَّا لِنُكْتَةٍ كَأَبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ لِقُوَّةِ الْأَسْبَابِ أَوْ كَوْنِ مَا هُوَ لِلْوُقُوعِ كَالْوَاقِعِ أَوْ النَّفَائِلِ أَوْ إِيْظَاهَارِ الرُّغْبَةِ فِي وَقْعِهِ نَحْوُ: إِنْ ظَفَرْتُ بِمُحْسِنِ الْعَاقِبَةِ فَهُوَ الْعَرَامُ فَإِنَّ الْعَطْلَبَ إِذَا عَظُمَتْ رَغْبَتُهُ فِي حَصُولِ أَمْرٍ يَكْثُرُ تَصَوُّرُهُ لِهَآءِ فَرَمَا يُعْخِلُ إِلَيْهِ حَاصِلًا وَعَلَيْهِ إِنْ أَرَدَنْ تَحَصُّنًا۔

ترجمہ: ”ان“، ”وإذا“ ایک امر کو دوسرے امر کے ساتھ آئندہ زمانہ میں معلق کرنے کے لیے ہیں، تو دونوں کے جملوں میں سے ہر ایک فعلیہ استقبالیہ ہوگا اور لفظ اس کے خلاف نہیں ہوگا، مگر کسی نکتہ کی وجہ سے، جیسے: غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے، یا جو چیز وقوع کے لیے ہے، وقوع کے مانند ہونے کی وجہ سے، یا تفاؤل کے لیے، یا وقوع شرط میں رغبت ظاہر کرنے کے لیے، جیسے: اگر میں حسن خاتمہ سے کامیاب ہوں گا بس یہی میرا مقصد ہے؛ کیوں کہ طالب کی جب رغبت کسی چیز کے حصول میں بڑھ جاتی ہے تو طالب کو اس کا تصور بھی زیادہ ہوتا ہے، بسا اوقات اس کو حاصل خیال کرتا ہے، اس کی مثال: ﴿إِنْ أَرَدَنْ تَحَصُّنًا﴾۔

تشریح: ”ان“، و إذا دونوں چوں کہ شرط فی الاستقبال کے لیے ہے؛ اس لیے دونوں کے دونوں جملے: (شرط و جزاء) میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ، استقبالیہ ہوگا، نہ کہ اسمیہ، اور نہ حالیہ، اور نہ ماضیہ؛ کیوں کہ ان میں حصول مضمون جزاء کو شرط پر

معلق کیا جاتا ہے اور یہ فعلیہ استقبالیہ میں ہوتا ہے؛ لہذا وہ ضروری ہوگا، اور یہ دونوں جملے لفظاً و معنی استقبالیہ ہوں گے، معنی میں تو استقبالیہ کے علاوہ جائز ہی نہیں؛ البتہ کسی نکتہ و فائدہ کے خاطر غیر فعلیہ و غیر استقبالیہ لفظاً لایا جائے گا، یعنی: کسی نکتہ کی وجہ سے شرط و جزاء دونوں جملوں کو یا کسی ایک کو اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ لایا بھی گیا تو یہ صرف لفظاً ہوں گے معنی تو استقبالیہ ہی ہوں گے۔

کسبraz: یہاں سے وہ چار نکات کا بیان ہے جن کی وجہ سے ”ان“، ”اذا“ کے جملوں کو لفظ فعل مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کیا جاتا ہے۔

- (۱) کسبraz غیر الحاصل: جہاں غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا مقصود ہو وہاں ”ان“، ”واذا“ کی شرط و جزاء میں فعل مستقبل کے بجائے فعل ماضی استعمال کیا جاتا ہے، شرط یہ ہے کہ اس غیر حاصل فی کے حصول کے سلسلہ میں قوی اسباب جمع ہوں، مثلاً: کسی کو قربانی کرنی ہے، اس کے سارے اسباب درکار ہیں، یعنی جانور بھی خرید لیا ہے، ذبح کرنے کی چھری بھی ہے اور ساتھ دینے والے دوست و احباب بھی ہیں؛ مگر ابھی ذبح نہیں کیا ہے، تو اس غیر حاصل ذبح کو حاصل ذبح کی صورت میں ظاہر کرنے کے لیے فعل ماضی استعمال کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے: ان ذبحت کان کذا۔
- (۲) کون ما هو للوقوع: ایک واقع ہونے والی چیز کو واقع کے درجہ میں فرض کر لیا گیا ہو، جیسے بیمار کا قول ان مت کان کذا۔ یہاں موت جو واقع نہیں ہوئی ہے؛ مگر اسے واقع کی طرح مان لیا گیا ہے، اور اس پر حکم مرتب کیا ہے۔
- (۳) او التفاؤل: نیک فالی لیتے ہوئے فعل ماضی ان کے ساتھ استعمال کریں۔

- (۴) کسی مضمون و حکم میں اظہار رغبت کے لیے ”ان“، ”واذا“ کی شرط و جزاء میں فعل مستقبل کے بجائے ماضی استعمال کیا جاتا ہے۔

حجۃ - علامہ تفتازانی کی رائے: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: کہ متن میں کون ما هو للوقوع قوت اسباب پر معطوف ہے، اسی طرح بعد والا: التفاؤل، و اظہار رغبت تمام قوت اسباب پر معطوف ہے؛ کیوں کہ یہ ساری ابراز غیر حاصل کی علتیں ہیں؛ جیسا کہ علامہ قزوینی کی: فان الطالب اذا عظمت والی عبارت سے اشارہ ہو رہا ہے، اگر ایسا ہوگا تو ”ان“ ”واذا“ کی شرط و جزاء میں فعل ماضی استعمال کرنے کا نکتہ صرف ایک ہی ہوگا اور وہ ابراز غیر حاصل ہے اور بالنتیجہ ابراز غیر حاصل کی علتیں ہیں۔ حاصل کلام متن میں کون ما هو للوقوع کو ابراز غیر حاصل پر معطوف مانیں؛ تو اصلاً چار نکات ہوں گے، مگر یہ خیال تفتازانی غلط مانتے ہیں، ان کے نزدیک نکتہ تو صرف ایک ہی ہے۔

بقیہ اس کی غلطی ہیں۔

الحاصل: ”یعنی وقوع شرط میں اظہار رغبت رکھنا کے ارادہ سے فعل ماضی پر ”ان“ استعمال کیا گیا ہے، اس لیے کہ یہ آیت بانہیوں کے ارادہ عفت پر معلق ہے، جو استقبالی شی ہے؛ مگر باری تعالیٰ کو اس میں رغبت ہے۔ یعنی اس میں باری تعالیٰ کی کامل رضا ہے؛ اس لیے فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔

عبارت السکا کی للتعریض نحو لئن اشرکت لیحبطن عملک و نظیرہ فی التعریض و ما لی لا اعبد الذی فطرنی ای و ما لکم لا تعبدون الذی فطرکم بدلیں و الیہ ترجعون و وجہ حسنیہ اسماع المخطبین الحق علی وجہ لا یرید غضبہم و هو ترک التصریح بنسبتہم الی الباطل و یعین علی قبولہ لکونہ ادخل فی امحاض النصح حیث لا یرید لہم الا ما یرید لنفسہ۔

ترجمہ: سکا کی نے کہا: اظہار غیر حاصل تعریض کے لیے بھی ہوتا ہے، جیسے: لئن اشرکت، میں۔ اس کی نظیر تعریض میں: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ ہے، یعنی تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ اس ذات کی عبادت نہیں کرتے، جس نے تمہیں پیدا کیا ہے، اس کی دلیل: الیہ ترجعون ہے اور تعریض کی وجہ حسن مخاطبین کو حق اس طریقہ پر سنانا ہے، کہ ان کے غصہ میں اضافہ نہ ہو، اور وہ طریقہ ان کو باطل کی طرف منسوب نہ کرنا ہے، اور یہ قبول حق میں معاون ہوگا؛ کیوں کہ اس کو اخلاص نصیحت میں زیادہ دخل ہے، چنانچہ متکلم ان کے لیے پسند نہیں کرتا؛ مگر جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔

”تشریح: علامہ سکا کی فرماتے ہیں: کہ ”ابراہیم غیر حاصل فی معرض الحاصل“ کی ایک علت تعریض بھی ہے، یعنی: تعریض کے لیے بھی غیر حاصل کو حاصل کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے، تعریض کہتے ہیں: اشاروں سے کام لینا، فعل کی نسبت کسی اور کی طرف ہو، اور مراد کوئی دوسرا ہو، اور اس پر قرینہ بھی موجود ہو، جیسے: اس کی مثال: ﴿لئن اشرکت لیحبطن عملک﴾ [زمرہ: ۲۵] اس آیت میں محمد ﷺ مخاطب ہیں، اور ہر زمانہ میں آپ کا شرک نہ کرنا یقینی ہے؛ کیوں کہ انبیاء معصوم ہوتے ہیں؛ مگر اس کے باوجود جملہ شرط ماضی کی صورت میں لایا گیا؛ تاکہ اس اشراک کو جو نبی کے حق میں غیر حاصل ہے، بہ طریق فرض حاصل کی جگہ ظاہر کیا گیا؛ تاکہ ان لوگوں پر تعریض ہو جو شرک کا ارتکاب کرتے ہیں؛ یعنی جب نبی کے اعمال شرک کی وجہ سے ضائع ہو جائیگی؛ تو ہوا و شما کا کیا درجہ۔ نفس تعریض کی دوسری مثال: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ [اس: ۲۲] ہے، اس میں متکلم نے عدم عبادت اپنی طرف منسوب کی ہے، اور مراد مخاطبین کو لیا ہے؛ کیوں کہ اگر تعریض نہ ہوتی تو ”الیہ ترجعون“ کے بجائے ”الیہ أرجع“ ہوتا۔

• تعریض کی وجہ حسن: آیت کریمہ ”وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي“ میں تعریض کی وجہ حسن یہ ہے کہ معتمر نے اپنے دشمنوں کو حق کا پیغام ایسے طریقے پر دیا ہے کہ وہ طریقہ انہیں غصہ نہ دلائے؛ بل کہ قبول حق کے سلسلہ میں معین و مددگار ثابت؛ اس لیے کہ باطل کو صراحتاً ان کی طرف منسوب نہیں کیا؛ بل کہ صراحتاً اپنی طرف منسوب کیا، اور یہ حسن اس لیے

ہے کہ اس میں متکلم کا اخلاص زیادہ ہے، بہ ایں طور متکلم اپنے دشمنوں کے لیے بھی وہی بات پسند کرتا ہے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے یہ اعلیٰ درجہ کا اخلاص ہے۔

عبارت: "وَلَوْ لِّلشَّرَطِ فِي الْمَاضِي مَعَ الْقَطْعِ بِإِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ فَيَكْزُمُ عَدَمُ الثَّبُوتِ وَالْمَضْيِ فِي جُمْلَتِهَا فَدَعُولُهَا عَلَى الْمَضَارِعِ فِي نَحْوِ: ﴿لَوْ يَطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ لِقَصْدِ اسْتِمْرَارِ الْفِعْلِ فِيمَا مَضَى وَقَدْ فَوْقًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿بَسْتَرِي بِهِمْ﴾ وَ نَحْوِ: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ﴾ لَتَنَزَّلَ مَثَلُ الْمَاضِي لَصُدُورِهِ عَمَّنْ لَا يَخْلَافُ فِي إِخْبَارِهِ كَمَا عَدَلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وَلَا اسْتِحْضَارِ الصُّورَةِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَتَنِيَّ سَحَابًا﴾ اسْتِحْضَارًا لِتِلْكَ الصُّورَةِ الْبَدِيعَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْقُدْرَةِ الْبَاهِرَةِ۔

ترجمہ: "لو" ماضی شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے، مگر ماضی میں شرط کے عدم کے یقین کے ساتھ، لہذا اس کے دونوں جملوں میں عدم ثبوت و ماضی ہونا لازم ہے؛ چنانچہ "لو" کا داخل مضارع پر "لو یطیعکم فی کثیر من الامر الخ" میں زمانہ ماضی و قافو قافا استمرار فعل کے ارادے کے نکتہ کی وجہ سے ہے، جیسا کہ اللہ کے فرمان "اللہ بستہزی بہم" میں استمرار فعل ہے، اور "و لو تری اذ وقفوا" جیسی آیتوں میں مضارع کو ماضی کے درجہ میں اتارنے کی وجہ سے ہے؛ کیوں کہ یہ خبر اس ذات سے صادر ہوئی ہے جس کے خبر دینے میں کوئی تخلف نہیں ہے، جیسا کہ ربما یود الذین کفروا میں عدول کیا گیا ہے یا صورت کے استحضار کے لیے جیسا کہ اللہ کے فرمان "فتنیز سحابا" میں قدرت غالبہ پر دلالت کرنے والی عجیب صورت کے استحضار کے لیے عدول کیا گیا ہے۔

تشریح: کلمہ "لو" مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر زمانہ ماضی میں متعلق کرنے کے لیے آتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ ماضی میں شرط کا وقوع نہیں ہوا ہے، جیسے: لو جنتی لاکرمتک اگر تو آتا (مگر آنا نہیں ہوا) تو میں تیرا اکرام کرتا۔ یہاں "لو" ماضی پر داخل ہوا ہے، جزاء کو شرط پر متعلق ماضی میں کیا گیا ہے؛ مگر حصول شرط ماضی میں منافی ہونے کی وجہ سے جزاء بھی منافی ہوئی ہے؛ لہذا "لو" کے معنی سے معلوم ہوا کہ اس کی شرط و جزاء کا جملہ غیر اسمیہ اور ماضیہ ہونا ضروری ہے، یعنی صرف "لو" لفظاً و معنی جملہ فعلیہ ماضیہ پر داخل ہوگا؛ کیوں کہ جملہ اسمیہ میں ثبوت و حصول فی الخارج ہوتا ہے، اور یہاں "لو" میں عدم ثبوت ضروری ہے؛ اس لیے ہمہ فعلیہ پر داخل ہوگا؛ مگر کسی نکتہ کے خاطر فعلیہ ماضیہ سے مضارع کی طرف عدول کیا جاسکتا ہے، یعنی: کسی فائدہ کی وجہ سے "لو" مضارع پر داخل ہو سکتا ہے، یہ کہ ہمارے مصنف نے دو نکتہ بیان فرمائے ہیں اور آیت کریمہ سے مثالیں دی ہیں۔

● پہلا نکتہ: جہاں استمرار فعل مقصود ہو وہاں "لو" فعل مضارع پر داخل ہوگا، جیسے "لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم" [سجرات: ۷] چوں کہ اس آیت میں فعل اطاعت یا امتناع اطاعت کا استمرار اور تجدد مقصود ہے، اس لیے اللہ نے



خلاف اصول ”لو“ کو مضارع پر داخل کیا ہے۔ آپ ﷺ ہمیشہ بہت سارے امور میں تمہاری اطاعت کرتے؛ تو آپ ہماک ہو جاتے؛ نفس فعل کے استمرار کی مثال ”اللہ یستہزی بہم [النور: ۱۰]“ ہے اس آیت میں تجدد استہزاء مقصود ہے اس لیے جملہ فعلیہ مثبت مضارع لائے؛ یعنی: تھوڑے تھوڑے وقفے سے ہمیشہ ان کا استہزاء کرتے رہتے ہیں۔

• دوسرا نکتہ: تنزیلہ منزلة الماضي: فعل مضارع کا صدور ایسی ذات سے ہوا جس کی خبر میں کسی طرح کا تحلف و غلطی کا امکان نہ ہو، ایسے مضارع میں مضارع پر ”لو“ داخل کیا جاتا ہے اس بات کی طرف دلالت کرنے کے لیے اس خبر کا تعلق اگرچہ مستقبل میں ہے؛ مگر اس کا تحقق ماضی کی خبر کی طرح تحقق ہے، اس ذات کے نزدیک ماضی و مضارع کی حیثیت تحقق میں برابر ہے، جیسے: اس کی مثال لو تری اذ وقفوا علی النار [انعام: ۲۸] میں کفار کے وقوف علی النار کی خبر قیامت میں ہوگی جو حقیقتاً مستقبل ہے؛ مگر لو کو داخل کر کے اسے ماضی کے مرتبہ میں اتار دیا گیا؛ گویا یہ معاملہ ماضی میں ہو چکا ہے، اسی طرح آیت کریمہ ”ربما یود الذین کفروا [حجر: ۲۷]“ میں فعل مضارع ”یود“ کو ماضی کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے بدین طور کہ جو فعل ایسے ”رب“ کے بعد واقع ہو جس کو کلمہ ”ما“ کی وجہ سے عمل جبر سے روک دیا گیا ہو تو اس فعل کا ماضی ہونا ضروری ہے۔ اس قاعدہ سے معلوم ہوا یہاں مضارع ”یود“ ماضی کے درجہ میں ہے اور یہ تنزیل اللہ کی خبر کی وجہ سے ہوئی ہے؛ یعنی: اگرچہ اس کا تحقق مستقبل میں ہوگا؛ مگر وہ ماضی کی طرح ہے۔

لاستحضار الصورة: مذکورہ دونوں آیتوں میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول قیامت کے دن کی کفار کی صورت عجیبہ کے احضار کے لیے بھی ہونے کا احتمال ہے؛ تاکہ سننے والے حضرات اس کا مشاہدہ کر لیں اور اسباب کفر سے اجتناب کرتے رہیں، جیسے نفس احضار کی غرض سے عدول کی مثال ”تفسیر صحاب“ [روم: ۴۸] میں مقتضی ظاہر ہوتا ”انارت“ تھا؛ کیوں کہ اس سے پہلے ماضی کا صیغہ ”ارسل“ ہے؛ مگر مضارع کی طرف عدول کیا گیا؛ تاکہ بادلوں کو مختلف قسم کے انقلابات کے ساتھ: (مثلاً: آسمان پر چڑھنا، زمین پر نہ گرنا، تہہ بہ تہہ ہونا، تیز و سست ہونا) اڑانے کی صورت عجیبہ کو حاضر کرے؛ تاکہ دیکھنے والے حضرات اس کا مشاہدہ کر کے اللہ کی غالب قدرت پر ایمان لائیں اور اس کو پہچانیں۔

• ۷۔ مسند کی ساتویں حالت تنکیرہ ہے۔

عبارت: و اما تنکیرہ فلارادة عَدَمِ الحَصْرِ والعَهْدِ كَقَوْلِكَ: زید کاتب و عمرو شاعر أو للتفخیم نجو: هُذًی لِلْمُتَّقِیْنَ أو التَّحْقِیْرِ۔

تشریح: مسند کو نکرہ لانا مسند و مسند الیہ کے عدم انحصار و عدم تعین کو بتلانے کے لیے ہوتا ہے، اس لیے کہ انحصار و عہدیت معرفہ ہی سے ہوتی ہے، جیسے اس کی مثال: زید کاتب و عمر شاعر میں متکلم نے کتابت کو زید میں اور شعر کو عمر میں منحصر نہیں کیا ہے اور نہ متعین و معہود کتابت و شعر مراد ہے؛ بل کہ مقصود صرف خبر دینا ہے، اسی طرح مسند کی اہمیت

و غفلت ظاہر کرنے کے لیے نکرہ لایا جاتا ہے، جیسے: هَدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ [مکرہ ۲۱] میں ہدایت کی اہمیت و کمالیت کے لیے نکرہ کی صورت میں پیش کیا ہے، اسی طرح تحقیر کے لیے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ”ما زید شبنا میں شبنا مسند نکرہ ہے معنی زید کچھ بھی نہیں ہے۔“

۸- مسند کی آٹھویں حالت: تَخْصِيصُهُ بِالْإِضَافَةِ أَوْ الْوَصْفِ ہے۔

عبارت: أَمَّا تَخْصِيصُهُ بِالْإِضَافَةِ أَوْ الْوَصْفِ فَلْيَكُنِ الْفَائِدَةُ آتِمًا وَ أَمَّا تَرْكُهُ فَظَاهِرٌ مِمَّا سَبَقَ۔  
تشریح: مسند کو اضافت یا وصف کے ساتھ تخصیص پیدا کرنے کے لیے پیش کیا جاتا ہے؛ تاکہ فائدہ اتم و اکمل ہو، اس لیے کہ کلام میں جتنی خصوصیات ہوگی، اتنا ہی فائدہ و زیادہ مکمل ہوتا ہے، اضافت کی مثال: ”عمر و غلام زید“ و وصف کی مثال: ”زید رجل عالم“ پہلی مثال میں اضافت کی وجہ سے غلام مرد کا ہے، عورت کا نہیں ہے، اس کی تخصیص معلوم ہوئی ہے، دوسری مثال میں زید کے جال و عالم دونوں ہونے کا احتمال تھا، عالم نے تخصیص پیدا کی، اور جہاں فائدہ مقصود نہ ہو اور اس کی ضرورت نہ ہو وہاں اضافت و وصف کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

۹- مسند کی نویں حالت: تعریف المسند مسند کو معرفہ لانا ہے۔

عبارت: وَأَمَّا تَعْرِيفُهُ فَلِلْفَائِدَةِ السَّامِعِ حُكْمًا عَلَى أَمْرِ مَعْلُومٍ لَهُ يَأْخُذُ طَرِيقَ التَّعْرِيفِ بِآخِرِ مِثْلِهِ أَوْ لِأَمْرِ حَكَمٍ كَنُحْوِكَ زَيْدٌ أَوْ عَمْرُو الْمُنْطَلِقِ بِإِعْتِبَارِ تَعْرِيفِ الْعَهْدِ وَالْحَنِسِ وَ عَكْسَهُمَا وَالثَّانِي قَدْ يُقَيَّدُ قَصْرَ الْحَنِسِ عَلَى شَيْءٍ تَحْقِيقًا نَحْوُ: زَيْدٌ الْآمِرُ أَوْ مُبَالِغَةً لِكَمَالِهِ قَدْ نَحْوُ: عَمْرُو الشَّجَاعِ۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کو معرفہ لانا سو وہ سامع کو ایسے امر معلوم پر حکم کا فائدہ دینے کے لیے ہوتا ہے، جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یا لازم حکم کا فائدہ دیتا ہوتا ہے، ایسا ہی، جیسے زید أحموك و عمرو المنطلق تعریف عہد کے اعتبار سے یا تعریف جنس کے اعتبار سے اور ان کا عکس اور دوسرا (تعریف جنس) کبھی کسی شی پر ہیئتہ جنس کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتا ہے، جیسے زید الامیر یا مبالغہ اس لیے کہ وہ شی اس جنس میں کامل ہے جیسے عمر الشجاع۔

تشریح: سامع کو ایک امر معلوم پر دوسرے امر معلوم کے ساتھ حکم کا یا لازم حکم کا دینے کے لئے مسند کو معرفہ لایا جاتا ہے، یعنی: مسند و مسند الیہ دونوں مخاطب کو معلوم ہو، تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے، البتہ نسبت مابین سے ناواقف ہو، ایسے موقع پر مسند کو معرفہ لایا جاتا ہے، جیسے اس کی مثال زید أحموك اضافت کے ساتھ اور زید المنصق یہ معرف باللام کے ساتھ مسند لایا گیا ہے، یعنی مخاطب زید کو بھی جانتا ہے، اور اس کے ذہن میں خارج میں زید کا بھائی بھی ہے، مگر ذہن میں جو بھائی ہے وہی زید کا ہے، وہ نہیں جانتا، اس نسبت کو مٹانے کے لئے مسند کلام

میں معرفہ لایا جاتا ہے، اسی طرح زید کو بھی جانتا ہے، اور صفت انطلاق سے متصف شخص کو بھی جانتا ہے؛ مگر وہ زید ہی ہے وہ نہیں جانتا ہے، اس کو بتلانے کے لئے زید المنطلق میں سند معرفہ لاتے ہیں، اور ”زید المنطلق“ میں الف لام ہدایت کا بھی اور نسبت کا بھی ہو سکتا ہے، عہدیت کا ہو اس وقت ذات کی تعیین ہوگی اور جنس کا ہو تو ماہیت انطلاق کی تعیین ہوگی۔ ”عکسہما“ کا مطلب مذکورہ دونوں مثالیں برعکس بھی سند کے معرفہ کی مثالیں بنیں گی۔

والثانی: اگر المنطلق میں الف لام جنس کا تسلیم کریں تو قصر حقیقی کا بھی فائدہ ہو سکتا ہے، جیسے زید الامیر: یعنی شہر میں کوئی دوسرا امیر ہی نہیں ہے، اور قصر مبالغی کا بھی فائدہ ہو سکتا ہے، جیسے: عمر الشجاع: یعنی اور بھی شہر میں بہادر ہیں؛ مگر عمرو کی طرح کامل بہادری سے متصف کوئی نہیں ہے۔

عبارت: وقيل الاسم مُتَعَيِّنٌ لِلإِتِّدَاءِ لِذَلَالَتِهِ عَلَى الذَّاتِ ذَا الصِّفَةِ لِلْخَبَرِيَّةِ لِذَلَالَتِهَا عَلَى أَمْرِ نَسْبِيٍّ وَرَدَ بِأَنَّ الْمَعْنَى الشَّخْصَ الَّذِي لَهُ صِفَةٌ صَاحِبُ الْأِسْمِ۔

تشریح: علامہ قزوینی ”وقیل“ سے ایک اختلافی بحث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

جو مقدم ہے: وہ مبتداء، اور جو مؤخر ہے: وہ خبر؛ چاہے اسم ہو، یا خبر ہو، جیسے: زید المنطلق والمنطلق زید۔

— امام فخر الدین رازی کی راوی: امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں: اسم چاہے مقدم ہو یا مؤخر ہر حالت میں مبتداء اور صفت ہر حالت میں خبر ہوگی، یعنی: اسم ہونا مبتداء کے لیے اور خبر ہونا، صفت کے لیے متعین ہوگا، تقدیم و تاخیر کا کوئی اعتبار نہیں، ان کی دلیل اسم ذات پر دلالت کرتا ہے، اور ذات پر حکم لگایا جاتا ہے، لہذا محکوم علیہ: یعنی مبتداء ہی ہوگا، اور صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے، امر نسبی: یعنی کسی ذات کے ساتھ قائم ہو، اور وہ محکوم بہ: یعنی خبر ہی ہوگی۔

— ”رد“ سے: جہور نے ان کی دلیل کی تردید کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے آپ کا مدعی، اسم ذات پر اور صفت امر نسبی پر دلالت کرتا ہے، ہمیں تسلیم ہی نہیں اس لیے کہ اسم اگر مقدم ہے تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور مؤخر ہے تو اس سے امر نسبی ملحوظ ہوگا، اسی طرح صفت اگر مقدم ہے، اس سے ذات اور مؤخر ہے تو امر نسبی ملحوظ ہوگی؛ چنانچہ المنطلق زید میں ”المنطلق“ اگرچہ صفت ہے؛ مگر مقدم ہونے کی وجہ سے اس میں ذات: یعنی وہ شخص مراد ہے، جس میں صفت انطلاق ثابت ہے، بلاشبہ یہ ذات ہے؛ لہذا وہ مبتداء ہوگا۔

— ۱۰: دوسری حالت: مصدر کا جملہ ہونا۔

عبارت: وَأَمَّا كَوْنُهُ جُمْلَةً فَلِلتَّقْوَى أَوْ لِكُونِهِ سَبَبًا كَمَا مَرَّو أَسْمِيَّتُهَا وَفَعْلِيَّتُهَا وَشَرْطِيَّتُهَا لِأَمْرٍ وَظَرْفِيَّتُهَا لِإِحْتِصَارِ الْفِعْلِيَّةِ إِذْ هِيَ مُقَدَّرَةٌ بِالْفِعْلِ عَلَى الْأَصَحِّ۔

تشریح: مصدر کبھی جملہ ہوتا ہے جملہ ہونے کے اسباب مصدر کے مفرد ہونے کے اسباب کے برخلاف ہیں، اور مفرد ہونے

کے اسباب پیچھے گزر چکے ہیں، حاصل کلام جہاں مسند میں تقویٰ حکم مقصود ہو یا مسند سہمی ہو وہاں مسند کا جملہ ہونا ضروری ہے، اب اگر اسناد کلام میں افادہ استمرار مقصود ہو تو مسند جملہ اسمیہ ہوگا، اور اگر تجدید و حدوث مقصود ہو، تو جملہ فعلیہ ہوگا، اسی طرح ادوات شرط کے معنی میں سے کوئی معنی مقصود ہو تو شرطیہ ہوگا، اور اگر جملہ فعلیہ کے ساتھ اختصار مقصود ہو تو مسند جملہ ظرفیہ ہوگا؛ کیوں کہ جملہ ظرفیہ فعلیہ کی بہ نسبت مختصر ہوتا ہے، اور اختصار کی دلیل ظرف اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے، بالفاظ دیگر اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے، مثلاً تَزِيدُ فِي الْمَدَارِ بِطَرَفٍ مُتَقَرِّكَ مُتَعَلِّقٌ بِهٖ۔

۱۱- مسند کی گیارہویں حالت: تاخیر ہے۔

عبارت: وَاَمَّا تَاخِيْرُهُ فَيَلَاكُ ذِكْرُ الْمُسْنَدِ اَهْمُ كَمَا مَرَّ۔

تشریح: مسند کے مؤخر ہونے کے اسباب وہی ہیں جو مسند الیہ کی تقدیم کے ہیں؛ اس لیے کہ جب مسند الیہ اہمیت کی وجہ سے مقدم ہوگا تو لازماً مسند مؤخر ہوگا۔

۱۲- مسند کی بارہویں حالت: تقدیم ہے۔

عبارت: وَاَمَّا تَقْدِيْمُهُ فَلْيَتَخَصَّصْ بِالْمُسْنَدِ نَحْو: لَا فِيْهَا غَوْلٌ اَيُّ بِخِلَافِ خُمُوْرِ الدُّنْيَاوْ لِهَذَا لَمْ يُقَدِّمُ الْعَرْفُ فِي لَا رَيْبَ فِيْهِ لِئَلَّا يُفَيِّدَ ثُبُوْتَ الرَّيْبِ فِي سَائِرِ كُتُبِ اللّٰهِ اَوْ التَّشْبِيْهِ مِنْ اَوَّلِ الْاَمْرِ عَلٰى اَنَّهُ خَيْرٌ وَّلَا نَعْتَ كَقَوْلِهِ ع لَهٗ هِمَمٌ لَا مُنْتَهٰى لِكِبَارِهَا۔ اَوْ التَّفَاوُلِ اَوْ التَّشْوِيْقِ اِلٰى ذِكْرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ كَقَوْلِهِ شَعْرُ ثَلَاثَةِ تُسْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا ÷ شَمْسُ الضُّحٰى وَاَبُو اسْحٰقُ وَاَلْقَمَرُ۔

تشریح: تقدیم مسند کے مختلف اسباب ہیں، خطیب قرذیؒ نے چار اسباب بیان فرمائے ہیں:

● (۱) تخصیص بالمسند الیہ: تقدیم مسند: مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کے لیے کیا جاتا ہے، جیسے: اس کی مثال: ﴿لَا فِيْهَا غَوْلٌ﴾ (مسند: ۱۸) اس آیت میں ”فیہا“ مسند کو مقدم کیا ہے؛ تاکہ اس طرف اشارہ ہو کہ صرف جنت کی شراب میں نشہ نہیں ہے، بخلاف دنیا کی شراب کے اس میں نشہ ہوتا ہے اور چوں کہ تقدیم مسند تخصیص کا فائدہ دیتا ہے، اس لیے ”لا ریب فیہ“ میں مسند کو مقدم نہیں کیا ہے؛ ورنہ مطلب یہ ہوتا: صرف قرآن میں شک نہیں ہے، بخلاف دوسری اللہ کی کتابیں تو اذہور و غیرہ میں شک ہے، اور یہ مطلب غلط ہے اس لیے مقدم نہیں کیا ہے۔

● (ب) التشبيه من أول الامر: شروع ہی سے پتہ چل جائے کہ وہ خیر ہے کسی کی صفت نہیں، اس کی مثال حضرت حسان بن ثابتؓ کا قول:

لَهٗ هِمَمٌ لَا مُنْتَهٰى لِكِبَارِهَا ÷ وَهَمَّتْ الصَّغْرٰى اَجَلَ مِنَ الدَّهْرِ فِي الْاَعْدَاتِ وَالتَّيْبَاتِ، ص: ۱۷۸

ت: آپ ﷺ کی ایسی ہمتیں ہیں کہ ان کی بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے، اور آپ کی چھوٹی سی ہمت بھی زمانہ کی ہمتوں،

سے بڑی ہے، اس شعر میں ”کہ“ ”مسند کو“ ”ہم“ سے مؤخر کر دیا جاتا تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ”کہ“ ”ہم“ کی صفت ہے، خبر نہیں ہے، اول وہلہ میں اس وہم کو دور کرنے کے لیے مقدم کر دیا گیا۔

●۔ (ج): التفاضل: نیک قالی لینے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔

●۔ (د): التشويق الی ذکر المسند الیہ: ذکر مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لیے مسند کو مقدم کیا جاتا ہے، دونوں سببوں کی مثال محمد بن وہب الحمیری کا شعر:

ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِهَا حَتَّى تَسْمَشَ الضُّحَى وَ ابُو اسْحَاقَ وَ الْقَمَرُ غِيَا لَاشْرَاقَ وَ تَتَبَاهَا تَدَا

ت: تین چیزیں ان کے حسن و تروتازگی کی وجہ سے دنیا منور ہوگی، چاشت کا سورج، ابواسحاق اور چاند۔ اس شعر میں ثلاثہ: مسند مقدم ہے، تشریق الدنیا اس کی صفت ہے، اور شمس الضحیٰ: یہ مسند الیہ ہے، مسند کو۔ جو مسند الیہ کے اوصاف پر مشتمل ہے۔ پہلے ذکر کرنے سے مسند الیہ کے ذکر کا سامعین کے دل میں شوق و اشتیاق پیدا ہوگا؛ تاکہ مسند الیہ کے دل میں وقعت پیدا ہو۔

عبارت: تنبیہ: کثیر مما ذکر فی هذا الباب والذي قبله غير مختص بهما كالذكر والحذف وغيرهما و الفطن اذا اتقن اعتبار ذلك فيهما لا يخفى عليه اعتباره في غيرهما۔

ترجمہ: بہت سے احوال جو اس باب میں اور اس سے پہلے والے باب میں مذکور ہوئے ہیں وہ ان دونوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں، جیسے ذکر، حذف، اور ان کے علاوہ۔ اور جب ذہین آدمی نے ان کثیر احوال کا اعتبار دونوں بابوں میں خوب سمجھ لیا تو ان دونوں کے علاوہ میں ان کا اعتبار کرنا اس پر مخفی نہیں رہے گا۔

تشریح: ذکر، حذف، تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقیید، وغیرہ احوال جو ان دو بابوں میں مذکور ہوئے ہیں، ان کے ساتھ خاص نہیں ہیں؛ بل کہ ان کے علاوہ مفعول بہ، حال، تمیز، وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں، البتہ بعض احوال جو ان کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل لانا، اسی طرح مسند کا فعل ہونا، ایسے بعض احوال کی وجہ سے جو ان دونوں کے ساتھ خاص ہے، کثیر مما ذکر کہا ہے، جمیع ما ذکر نہیں فرمایا۔ ”والفطن“ سے مصنف کہتے ہیں کہ ذہین آدمی جب یہ احوال ان دو بابوں میں اچھی طرح سمجھ گیا ہے؛ تو پھر مفعول، تمیز، حال اور مضاف الیہ میں سمجھنا دشوار نہیں ہے۔

### الفصل الرابع

#### ●۔ [احوال متعلقات الفعل] ●۔

علم معانی کا چوتھا باب احوال متعلقات فعل ہیں۔ احوال کی تشریح گزر چکی ہے، متعلقات سے مراد تین چیزیں ہیں (۱) مفعول (۲) الظرف (۳) چاروا لجزر۔ اس باب کے تین ہیں: (۱) حذف مفعول بہ کے نکات، (۲) مفعول بہ کو

فعل پر مقدم کرنے کے نکات، (۳) فعل کے بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنے کے نکات۔ ان تین مقاصد کو ذکر کرنے سے پہلے فعل مع المفعول کا تمہید کے طور پر ایک مقدمہ ذکر کیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

عبارت: الفَعْلُ مَعَ الْمَفْعُولِ كَالْفِعْلِ مَعَ الْفَاعِلِ فِي أَنَّ الْغَرَضَ مِنْ ذِكْرِهِ مَعَهُ إِفَادَةُ تَنْبِيهِ بِهِ لِإِفَادَةِ وَتَوْعِهِ مُطْلَقًا وَإِذَا لَمْ يُذَكَّرْ مَعَهُ فَالْغَرَضُ إِنْ كَانَ اثْبَاتُهُ لِفَاعِلِهِ أَوْ نَقْيُهُ عَنْهُ مُطْلَقًا نَزَلَتْ مَنْزِلَةُ الْإِثْبَاتِ وَتَقْتَضِيهِ مَفْعُولٌ لَا لِلْمَقْدَرِ كَالْمَذْكُورِ۔

ترجمہ: فعل کا حال مفعول کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ فعل کا حال، اس بارے میں کہ اس کے ساتھ اس کے ذکر کرنے کی غرض فعل کا اس کے ساتھ تلبیس کا فائدہ دینا ہے، نہ کہ مطلقاً اس کے وقوع کا۔ اور جب مفعول بہ فعل کے ساتھ ذکر نہ کیا گیا ہو؛ تو مقصود مطلقاً فعل کا اثبات ہو، اس کے فاعل کے لیے، یا فعل کی نفی ہو، مطلقاً اس کے فاعل سے؛ تو فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار دیا جائے گا، اور اس کے لیے مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا؛ اس لیے کہ مقدر مذکور کے مانند ہوتا ہے۔

تشریح: تمہیدی مقدمہ کا خلاصہ یہ ہے: کہ جب فعل کی اسناد فاعل کی طرف ہو؛ تو یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ فعل فاعل مذکور سے صادر ہوا ہے، اسی طرح جب مفعول بہ کو ذکر کیا جائے؛ تو مقصود یہ بتلانا ہے کہ فعل اس پر واقع ہوا ہے، ان دو صورتوں میں محض فعل کے وجود کو بتلانا نہیں ہوتا ہے، جیسے: ”ضرب زید عمرًا“ میں نفس ضرب بتلانا مقصود نہیں ہے؛ بل کہ یہ بھی بتلانا ہے کہ فعل مذکور زید سے ثابت ہوا ہے، اور عمر پر واقع ہوا ہے، حاصل کلام متکلم فعل کے ساتھ دونوں کو ذکر کر کے فعل کا تلبیس (تعلق و ارتباط) دونوں کے ساتھ بتلانا چاہتا ہے، اگرچہ تلبیس کی جہتیں مختلف ہیں۔ اگر نفس فعل کے وقوع کو بتلانا ہوتا؛ تو وہ وحد القتال، حدث القتال، وغیرہ تعبیرات اختیار کرتا۔

فإن لم يذكر: اگر فعل متعدی کے مفعول بہ کو ذکر نہ کیا گیا ہو؛ تو اس کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ فعل کو فاعل کے لئے ثابت کیا گیا ہو، یا صرف فعل کی فاعل سے نفی کی گئی ہو، اور اس فعل میں نہ فعل کے عموم کا کوئی ذکر ہو، اور نہ خصوص کا۔، اور نہ اسکے مفعول بہ کا، ایسے فعل کو فعل لازم کا درجہ دیا جائیگا۔ ۲۔ دوسری قسم: مفعول بہ محذوف کے ساتھ فعل کے تعلق کو بھی بتلانا ہو، اس دوسری قسم کا بیان آگے آ رہا ہے؛ مگر پہلی قسم کے فعل متعدی کو لازم کے درجہ میں اتار دیا جائے گا اور اس کے لیے کوئی مفعول بہ مقدر نہیں مانا جائے گا؛ کیوں کہ قرینہ کی دلالت سے مقدر مذکور کے مانند ہو جاتا ہے، اس لیے کہ قرینہ سے مفعول مقدر سے سامع وہی سمجھے گا جو مفعول بہ مذکور سے سمجھتا ہے۔

عبارت: وَهُوَ ضَرْبَانِ: لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُجْعَلَ الْفَعْلُ مُطْلَقًا كَنَابَةِ عَنْهُ مُتَعَلِّقًا بِمَفْعُولٍ مُخْصُوصٍ ذَلَّتْ عَلَيْهِ قَرِينَةُ أَوْ لَا النَّانِي كَقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ۔

ترجمہ: اس کی دو قسمیں ہیں؛ اس لیے کہ یا تو فعل کو مطلقاً اس فعل سے کنایہ بنا دیا جائے گا جو خاص مفعول سے متعلق ہو، جس پر قرینہ دلالت کرتا ہو یا تو ایسا نہ ہوگا، وہ دوسری قسم ہے، جیسے: اس کی مثال اللہ کا فرمان: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾۔

تشریح: فعل متعدی کی مذکورہ دو قسموں میں سے پہلی قسم: یعنی فعل لازم کے درجہ میں اتار دینا، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) فعل لازم کے درجہ میں اتار کر کنایہ ایسا فعل متعدی مرا دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو، (۲): دوسری قسم فعل لازم سے کنایہ کوئی مراد نہ ہو، دوسری قسم کی مثال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ اس آیت میں ”علم“ فعل متعدی ہے، اور اس کا مفعول یہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ باری تعالیٰ کی مراد مفعول بہ کے ساتھ تعلق کا اعتبار کیے بغیر فاعل کے لیے نفس علم کو ثابت کرنا، اور نفس علم کی فاعل کی نفی کرنا ہے؛ اسی مقصد کے لیے اسے فعل لازم کے درجہ میں اتار دیا گیا ہے، اور کوئی مفعول یہ بھی مقدر نہیں مانا گیا ہے، اور نہ مطلق علم کو اس علم سے کنایہ قرار دیا گیا ہے، جو قرینہ کے ذریعہ کسی مخصوص مفعول کے ساتھ متعلق ہو۔ اب آیت کا ترجمہ ہوگا: وہ لوگ جن کے پاس نفس علم ہے اور جن کے پاس نہیں ہیں وہ دونوں برابر نہیں ہو سکتے ہیں۔

۱۔ فعل متعدی جسے فعل لازم مانا گیا ہے اس کی پہلی قسم کی مثال: بختری کا شعر معتز باللہ کی مدح میں:

شَحْوُ حُسَّادِهِ وَ غَيْظُ عَدَائِهِ بِأَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعُ وَاعِي [فی دیوان البختری: ۱۲۴۶]

ل: شَحْوُ: غم، عدا: دشمن، داع: بن کر یاد رکھنے والا۔ ت: اس کے حاسدوں کا غم، اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے؛ کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے، اور بن کر یاد رکھنے والا یاد رکھتا ہے۔ اس شعر میں بختری نے معتز باللہ کی مدح میں اس کے بھائی مستعین باللہ پر چوٹ کی ہے؛ ”حسادہ عدا“ سے مراد مستعین باللہ اور اس کے اصحاب ہیں۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ ممدوح کے حاسدوں اور دشمنوں کے غم و غصہ کے لیے اتنا کافی ہے کہ کوئی دیکھنے والا قوت بصارت رکھتا ہو، اور سماع قوت سمع رکھتا ہو، اس شعر میں ”بری“، ”بسمع“ فعل متعدی ہے، اور مفعول یہ مذکور نہیں ہے؛ اس لیے شاعر نے اولاً اسے فعل لازم کی طرح مانا، پھر فعل لازم کو اس رویت اور سماع سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص (ممدوح کے محاسن و اوصاف) کے متعلق ہو، اور اس پر قرینہ محاسن و اوصاف میں مبالغہ پیدا کرنا ہے: یعنی مبالغہ کے لیے ایسا ضروری ہے، مبالغہ کے لئے یہ ضروری ہے، صراحتہ مفعول بہ ذکر کرنے سے مقصود حاصل نہ ہوتا۔

۲۔ شعر میں مذکورہ دو فعل ”بری“ و ”بسمع“ پر دو اعتراضات: (۱) پہلا اعتراض: کنایہ قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟ اس لیے کہ کنایہ کے لیے لازم و ملزوم کے درمیان لزوم ضروری ہے۔ اور یہاں رویت و سماعت لازم اور رویت و سماعت متعدی کے مابین کوئی لزوم نہیں ہے، جب مابین لزوم نہیں ہے؛ تو دونوں لازم و ملزوم کیسے ہوں گے؟ کیوں کہ بغیر لزوم

کہ کنایہ کیسے تحقق ہوگا؟

●- جواب: علامہ تفتازانی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا: یہاں شعر میں شاعر نے ادعائی طور پر ان کے مابین ملزوم فرض کیا ہے، یہ ایں طور کہ جس میں دیکھنے کی اور سننے کی طاقت ہوگی وہ لازمًا میرے مدوح کے محاسن کو دیکھے گا، اور اوصاف سنے گا، اور جب ایسا ہے تو کنایہ تحقق ہوگا۔

●- ۲: دوسرا اعتراض: فعل متعدی کو لازم بنانا پھر کنایہ قرار دینا یہ تکلفات کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ شروع ہی سے مفعول بہ کی صراحت کر دی جاتی، اس میں کیا قباحت ہے؟

●- جواب: شاعر کا مقصود مدوح کے محاسن و اوصاف میں مبالغہ کرنا ہے: یعنی میرے مدوح کے فضائل و اوصاف اس قدر کثیر ہیں کہ ان کو دیکھنے اور سننے کے لیے نفس رویت و سماعت کافی ہے، ہر دیکھنے والے کو یہی دکھائی دیگا، اور سننے والا ہمیشہ میرے مدوح کے محاسن سینگا۔ جسے اس کے دشمنوں کو اس کے امامت کے مستحق ہونے کا اندازہ ہوگا، اگر ضراحتاً مفعول بہ کو ذکر کیا جاتا: تو یہ نکتہ اور مبالغہ پیدا نہ ہوتا۔

عبارت: السكاكى ثم اذا كان المقام خطايا لا اسند لائيا افاض ذلك مع التعميم دفعا للتحيكيم۔

تشریح: علامہ سکاکی فرماتے ہیں جب مقام خطابی ہو تو الف لام استغراق کا فائدہ دے گا، اس لیے کہ اس صورت میں حکم جنس پر ہوتا ہے اور جنس جمیع افراد میں مساوی طور پر پائی جاتی ہے: لہذا بعض افراد کو مراد لینا اور بعض کو نہ لینا حکم ہے، ترجیح بلا مرجح ہے، اسی طرح جب فعل سے مفعول بہ محذوف ہو اور مفعول بہ کے تعلق کو بتلانا مقصود نہ ہو اس صورت میں بھی فعل کے ثبوت کے ساتھ ساتھ فعل کے افراد میں تعمیم ہوگی، مثلاً فلان یعمی کا مطلب: فلاں ساری چیز دینا ہے، ورنہ حکم لازم آئے گا جو کہ ممنوع ہے۔

⑨- مقام کی دو قسمیں ہیں: مقام خطابی و مقام استدلالی:

●- مقام خطابی: مقام خطابی وہ مقام ہے جس میں وصول حکم کے لیے دلائل ظنیہ کافی ہوں، عام حالات کا اعتبار کر کے حکم لگایا جاتا ہوں، اور وہ حکم ظنی ہوگا، جیسے کہا جائے: جو عشاء کے بعد متصلاً سو جاتا ہے وہ محنتی نہیں ہے، عام طور پر ایسا ہوتا ہے یہ حکم ظنی ہے؛ کیوں کہ بسا اوقات جلدی سونا صبح اٹھنے کے لیے بھی ہوتا ہے تاکہ محنت اچھی طرح ہو سکے۔

●- مقام استدلالی: وہ مقام جس میں حصول حکم کے لیے دلائل قطعیہ کا ہونا ضروری ہو، دلائل ظنیہ سے کام نہ چلتا ہو۔

عبارت: والاول كقول البخترى في معتز الله شعر: شجُو حُسَايدِهِ وَ غَبِطُ غَدَاهُ ۖ اَنْ يَّرَى مُبْصِرٌ وَ يَسْمَعُ وَاعِى۔ اَنْ يَكُوْنَ ذُو رُوِيَةٍ وَ ذُو سَمْعٍ فَيَدْرِكُ بِالْبَصْرِ مُحَاسِنَهُ وَ بِالسَّمْعِ اَخْبَارَهُ الظَّاهِرَ الدَّالَّةَ عَلَى

استحقاقه الإمامة دون غيره ۖ فلا يحدوا إلى منازعته سبيلاً۔



تشریح: (اس عبارت کی تشریح اوپر ہو چکی ہے)

عبارت: وَإِلَّا وَجَبَ التَّقْدِيرُ بِحَسَبِ الْقَرَائِنِ۔

تشریح: فعل متعدی جس کے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا ہو اس کی دو قسموں میں سے ایک قسم کا بیان ہو چکا ہے، یہاں سے دوسری قسم کا بیان فرما رہے ہیں:-

❖ - فعل متعدی کی دوسری قسم کی مثال: فعل متعدی جس کا مفعول بہ کلام میں مذکور نہ ہو، مگر مفعول بہ کے ساتھ فعل کا تعلق متکلم بتلانا چاہتا ہو؛ تو ایسی صورت میں جیسا قرینہ ہوگا ویسا ہی مفعول مقدر ہوگا، اگر قرینہ عام مفعول پر دلالت کرے تو مفعول عام مقدر ہوگا اور اگر قرینہ خاص مفعول پر دلالت کرے؛ تو مفعول خاص مقدر ہوگا، عام مفعول کے مقدر کی مثال واللہ يدعوا الی دار السلام [یونس ۲۵] خاص مفعول کے مقدر کی مثال سیدہ عائشہ کا قول: ما رأيت منه و ما رأی منی۔ قرآن کے اعتبار سے مفعول کو مقدر ماننا ضروری ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کلام میں مفعول بہ کی ضرورت تو ہے؛ مگر اس مفعول کو لفظوں سے کسی نکتہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے، چنانچہ علامہ قزوینی اگلی عبارت میں نکات حذف مفعول کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔

### ❖ - اس باب کا پہلا مقصد: حذف مفعول کے نکات ❖ -

عبارت: ثُمَّ الْحَذْفُ إِمَّا لِلْبَيَانِ بَعْدَ الْإِبْهَامِ كَمَا فِي فِعْلِ الْمَشِيَّةِ مَا لَمْ يَكُنْ تَعْلُقُهُ بِهِ غَرِيبًا نَحْوُ: فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ، بِخِلَافِ ع وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي لَبَكَيْتُمْ، وَ أَمَا قَوْلُهُ شَعَرَ فَلَمْ يَتَّقَ مِثْلَ الشُّوقِ غَيْرَ تَقَكَّرِي فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي بَكَيْتُ تَفَكَّرًا، فَلَيْسَ مِنْهُ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَوَّلِ السُّكَاءَ وَالْحَقِيقِيَّ تَرْجَمَهُ: پھر مفعول کا حذف کرنا، بیان بعد الإبهام کے لیے ہوتا ہے، جیسا کہ فعل مشعر میں جب تک فعل کا مفعول کے ساتھ تعلق نادر نہ ہو، جیسے: فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ بِخِلَافِ شَاعِرِ کا قول: وَلَوْ شِئْتُ الْخِخْ اور بہر حال شاعر کا قول فلم يَتَّقْ الْخِخْ یہ اس بحث سے نہیں ہے؛ اس لیے بقاء اول سے مراد بقاء حقیقی ہے۔

تشریح: ثُمَّ الْحَذْفُ: سے علامہ قزوینی حذف مفعول بہ کے مقامات کو ذکر کر رہے ہیں۔ نا ضل مصنف نے کل آٹھ مقامات ذکر فرمائے ہیں:

❖ - (۱) پہلی غرض: "البیان بعد الإبهام" مفعول کو پہلے مخفی رکھنا پھر اس کے بعد ظاہر کرنا اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ مفعول سامع کے دل میں اتر جاگا، اور اس کا درجہ ایسا ہوگا، جیسے تلاش کے بعد کوئی چیز ملی ہو، اور ایسی چیزیں زیادہ اوقع ہوتی ہیں، جیسے اس کی مثال: فعل مشیت اور فعل ارادة کے مفعول کو اسی غرض سے حذف کر دیا جاتا ہے، مثلاً: اللہ کا فرمان: "فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ" [اسم ۱۱۹] اس آیت میں شاء فعل کا مفعول ہدایت محذوف ہے؛ پھر آگے "لَهَدَاكُمْ" ہے

ہر اس کو اس سے مفعول کی پہچان ہوگی، جس کی حیثیت ایضاً بعد الایہام کی ہے۔  
تلاوة: فعل مشیت میں شرط یہ ہے کہ فعل کا مفعول کے ساتھ تعلق نا در نہ ہو۔ ورنہ فعل مشیت کے مفعول کو ذکر کرنا ضروری ہے، جیسے اس کی مثال خریدی کا شعر اپنے بیٹے ہیدام کے مرثیہ میں:

وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَهْكَى لَبَكَيْتُهُ عَلَيْهِ وَلَكِنْ سَاحَةِ الصَّبْرِ أَوْسَعِ [معتمد لشمس ۱۲۵/۱]

ت: اگر میں اس پر خون کے آنسوؤں روٹنا چاہوں؛ تو رو سکتا ہوں؛ مگر صبر کا میدان بہت وسیع ہے۔ محل استیضاح: ان ابکی دعا ہے۔ یہاں مشیت کے مفعول کو ذکر کیا گیا ہے، اس لیے کہ مشیت کا تعلق بکا دم کے ساتھ غریب ہے۔  
وَأَمَّا قَوْلُهُ: جَوَهَرِي كَا قَوْلٍ: فَلَمْ يَتَّقِ مَنَى الشَّوْقِ غَيْرَ تَفَكُّرِي ۖ فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَهْكَى لَبَكَيْتُ تَفَكُّرًا [نسبہ: ۲۷۷]۔  
ت: سوائے تفکر کے شوق سے مرے پاس کچھ باقی نہ رہا، لہذا اگر میں روٹنا بھی چاہوں؛ تو تفکر کا روٹا روٹوں گا۔

فلس منہ: منصف قرار ہے ہیں: جوہری کے قول میں مشیت کا مفعول بہ ذکر کرنا اس غرض سے نہیں ہے کہ مشیت کا تعلق بکا دم مذکور سے غریب ہے، بل کہ قوی ہے یہ مفعول بہ اس کے ساتھ استعمال ہوتا رہتا ہے، مگر جوہری کے اپنے کلام میں ذکر نہ کرنے سے خلاف مقصود لازم آتا، اس لئے کہ شاعر یہ نہیں کہہ رہا ہے: کہ اگر میں تفکر کا روٹنا چاہوں تو رو سکتا ہوں؛ بل کہ شاعر کا مقصود یہ کہنا ہے کہ میں بڑھاپے، اور کثرت حزن و ملال کی وجہ سے اس قدر ضعیف ہو گیا ہوں کہ اب اگر آنکھیں مل کر آنسوؤں بہانا چاہوں؛ تو آنسوؤں نہیں نکلیں گے؛ بل کہ تفکر ہی نکلے گا، معلوم ہوا بکا دم اول سے شاعر کا مقصود بکا دم حقیقی: یعنی آنسوؤں سے رونا ہے، بکا دم تفکر نہیں ہے، اور مشیت کا تعلق بکا دم حقیقی سے نا در نہیں ہے۔  
حاصل کلام مفعول کی صراحت شعر میں ایہام کو دور کرنے کے لیے ہے؛ نہ کہ ندرت کی وجہ سے۔

عبارت: وَا مَّا لَدَفْعِ تَوْهَمِ ارَادَةِ غَيْرِ الْمَرَادِ اِبْتِدَاءً كَقَوْلِهِ شَعْرٌ وَ كَمْ دُذَّتْ عَنِّي مِنْ تَحَامُلِ حَادِثٍ وَ سَوْرَةُ اَيَّامٍ حَزْرُنَ اِلَى الْعَظِيمِ، اِذْ لَوْ ذُكِرَ اللَّحْمُ لَرُبَّمَا تَوَهَّمْ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَهُ اِنْ الْحَرَكَةُ يَتَوَهَّمُ اِلَى الْعَظِيمِ۔ وَا مَّا لِاَنَّهُ اُرِيدَ ذِكْرُهُ ثَانِيًا عَلٰى وَجْهِ تَضَمُّنٍ اِيْقَاعُ الْفِعْلِ عَلٰى صَرِيحٍ لِفِظِهِ اِظْهَارُ الْكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِوُقُوعِهِ عَلَيْهِ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ: قَدْ ظَلَمْنَا فَلَمْ نَجِدْ لِكُلِّ فِي السَّوْدِ فَوَ الْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مَثَلًا۔ وَيَحْوِزُ أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ تَرْكُ مُوَاجَهَةِ الْمَسْدُوحِ بِطَلَبِ مِثْلِ لَهُ وَا مَّا لِلتَّعْمِيمِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ كَقَوْلِكَ قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا يُؤَلِّمُ اِي كُلِّ أَحَدٍ وَعَلَيْهِ وَاللَّهُ يَدْعُو اِلَى دَارِ السَّلَامِ، وَا مَّا لِلْمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ نَحْوُ: أَصْغَيْتُ اِلَيْهِ اِي اُذْنِي وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالٰى رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرَ اِلَيْكَ اِي ذَاتَكَ وَا مَّا لِلرَّعَايَةِ عَلٰى الْفَاصِلَةِ نَحْوُ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَا مَا قَلَى وَا مَّا لِاسْتِهْجَانِ ذِكْرِهِ كَقَوْلِ عَائِشَةَ مَا رَأَيْتُ مِنْهُ وَلَا رَأْيَ مِنْي اِي الْمَوْرُوءَةُ وَا مَّا لِإِنْكَتَةِ أُخْرَى

●-(۲) دوسری غرض: دفع توهم ارادة غير المراد ابتداءً: یعنی حذف مفعول بہ کی غرض ابتداء معنی غیر مرادی کا

وہم نہ ہو۔ جیسے اس کی مثال: بختری کا شعر:

كَمْ دُذْتُ غَنَى مِنْ تَحَامُلِ حَدِيثٍ وَ سَوْرَةِ أَبَامِ حَزْرَنْ إِلَى الْعَظَمِ [فی دیوانہ - ۲۱۳/۳]

ل: دُذْتُ، ہٹانا، تحمل حادث: زمانہ کی نا انصافیاں، بے اعتدالیاں، سیرۃ: شدت، حزون: کائنات۔

ت: کتنی مرتبہ تو نے مجھ سے زمانہ کی بے اعتدالیوں کو دور کیا، اور زمانہ کی سختیوں کو، جس نے ہڈی تک مجھ کو کاٹ دیا۔

محل استشہاد: حزون إلى العظم: حزون کے مفعول: اللحم کو حذف کر دیا؛ تاکہ ابتدائی طور پر سامع کے ذہن میں ہٹایا جائے

کسیہ کا ٹانہ ہڈی تک پہنچ گیا ہے، صرف گوشت تک نہیں؛ اس غیر مراد کی وہم کو دور کرنے کے لیے اللحم حذف کر دیا۔

عبارت: إِرَادَةُ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ ثَانِيًا عَمَى وَجْهِ يَنْصَمْنُ إِنْقَاعَ الْفِعْلِ عَلَى صَرِيحٍ لَفْظِهِ إِظْهَاراً لِكَمَالِ الْعَنَاءِ

بِوُقُوعِ الْفِعْلِ عَلَيْهِ۔

• (۳) تیسری غرض: کبھی مفعول بہ کو ابتداء اسی لیے حذف کیا جاتا ہے؛ تاکہ متکلم اس مفعول بہ کے صریح لفظوں پر

فعل کو واقع کرنا چاہتا ہے، اس کی ضمیر پر نہیں؛ لہذا اگر ابتداء مفعول بہ کو ذکر کیا جائے؛ تو پھر اس کی ضمیر ہی کو ذکر کرنا

ہوگا، یہ متکلم کے منشاء کے خلاف ہے، اور متکلم ایسا اس لیے کرتا ہے تاکہ سامعین کے سامنے اپنی کمال عنایت کو ظاہر

کرے، جیسے بختری معتر باللہ کی تعریف میں کہتا ہے:

فَدُطِّلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي السُّوَدِ وَ النُّحْدِ وَ الْمَكَارِمِ مَثَلًا [دیوانہ ۱۶۵۲/۳]

ت: ہم نے طلب کیا؛ لیکن نہیں پایا سرداری میں۔ شرافت و مکارم اخلاق میں تیرا کوئی مثل۔ محل استشہاد: قد طلبنا ہے

، اس کے مفعول بہ مثلاً کو حذف کر دیا گیا ہے؛ اس لیے کہ شاعر چاہتا ہے کہ فعل نحلیم نجد کو مفعول بہ کے صریح لفظ پر واقع

کرے، اگر طلبنا کے بعد ذکر کر دیا جاتا؛ تو پھر نحلیم نجد کے بعد ضمیر ہی لائی جاسکتی تھی، ایسا شاعر نہیں کر سکتا، اگر دونوں

جگہ صریح لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا؛ تو اس صورت میں اسم ظاہر کو اسم ضمیر کی جگہ میں رکھنا لازم آتا جو درست نہیں ہے۔

عبارت: وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ قَرْنًا مَوَاجَهَةً الْمَمْدُوحِ بِطَلَبٍ مَثَلٍ لَهُ۔

تشریح: خطیب قزوینی فرماتے ہیں کہ بختری کے شعر میں طلبنا سے مفعول بہ حذف کرنے کی ایک اور وجہ یہ ہو سکتی ہے

اور وہ یہ ہے کہ شاعر اپنے ممدوح کے سامنے اس کے مثل شخص کی تلاش کو ذکر کرنا خلاف ادب سمجھتا ہے، گویا: مبالغہ یہ

کہنا چاہتا ہے: کہ ہمارے ممدوح کا مثل ہے ہی نہیں کہ جو طلب کیا جائے۔

• (۴) چوتھی غرض: التعميم مع الاختصار تعميم مع اختصار کا فائدہ حاصل کرنا چاہتا ہے، جیسے: قد كان منك ما

لم يؤلم (تجھ سے وہ حرکتیں سرزد ہوئیں جو باعث رنج و الم ہیں) یہاں لم يؤلم کے مفعول کو حذف کر دیا، اور وہ

کل احد ہے؛ تاکہ اختصاراً یہ کلام تمام کو شامل ہو، اس سے مبالغہ پیدا ہوتا ہے، اگر مفعول کو ذکر کرتے؛ تو مبالغہ پیدا

ہوتا؛ مگر اختصار نہ ہوتا۔ اس کی دوسری مثال: ﴿وَالله يَدْعُو الى دار السلام﴾ ہے۔

● (۵) پانچویں غرض: مجرد الاختصار عند قيام قرينة: صرف اختصار کی غرض سے مفعول بہ کو حذف کیا جاتا ہے اور کوئی فائدہ پیش نظر نہیں ہوتا، جیسے: أَصَغَيْتُ اليه میں اذنی کو حذف کر دیا ہے۔ ذکر کرے یا نہ کرے ایک ہی معنی حاصل ہوتا ہے، اس کی دوسری مثال: رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ اليك [اعراف: ۴۳] اس آیت میں ذاتک: مفعول بہ اختصار کی غرض سے حذف کر دیا ہے۔

● (۶) چھٹی غرض: الرعاية على الفاصلة: قافیہ و جمع بندی کی رعایت میں فعل کے مفعول بہ کو حذف کر دیتے ہیں، جیسے اس کی مثال: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ [الصحن: ۲۰] آیت کریمہ میں قلی کا مفعول ”ک“ کو قاصر کی رعایت میں حذف کر دیا گیا ہے؛ اس لیے کہ اوپر سے آخری حرف الف مقصورہ چلا آ رہا ہے۔ اگر مفعول کو ذکر کرتے تو فاصلہ ٹوٹ جاتا۔

● (۷) ساتویں غرض: استهجان ذكر المفعول: مفعول کو صراحتاً ذکر کرنا ناپسندیدہ ہوتا ہے، اس لیے اسے حذف کر دیتے ہیں، جیسے اس کی مثال حضرت عائشہ کا فرمان (مَا رَأَيْتُ مِنْهُ وَلَا رَأْيَ مِنْهُ) اس جملہ میں العورة ستر مفعول کو حذف کر دیا ہے۔

● (۸) آٹھویں غرض: ان کے علاوہ اور بہت سارے نکات ہیں حذف مفعول بہ کے، مثلاً: سامع سے چھپانا مقصود ہے، یا انکار کی گنجائش باقی رہے۔

### ● اس باب کا دوسرا مقصد: تقديم مفعول کے نکات ●

ترجمہ: تَقْدِيمُ مفعولہ و نحوه علیہ لِرَدِّ الْخَطَا فِي التَّعْيِينِ كَقَوْلِكَ زَيْدًا عَرَفْتُ لِمَنْ اَعْتَقَدْتُ أَنَّكَ عَرَفْتَ انساناً و انه غير زَيْدٍ و تقولُ لتاكيدِهِ لَا غَيْرُهُ وَ لِهَذَا لَا يُقَالُ مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَا غَيْرُهُ وَلَا مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَكِنْ أَكْرَمْتُهُ وَ أَمَا نَحْوُ زَيْدًا عَرَفْتَهُ فَتَأْكِيدٌ أَنْ قَلْبَ الْمُفَسِّرِ قَبْلَ الْمَنْصُوبِ وَ إِلَّا فَتَخْصِيصٌ وَ أَمَا نَحْوُ وَ لَمَّا نَعْمُوذُ فَهَدَيْنَهُمْ فَلَا يُفِيدُ إِلَّا التَّخْصِيصَ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ بِزَيْدٍ مَرَرْتُ وَ التَّخْصِيصُ لَا يَزِمُ لِلتَّقْدِيمِ عَالِبًا وَ لِهَذَا يُقَالُ فِي إِيَّاكَ نَعْبُدُ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ؛ معناه نَحْضُكُ بِالْعِبَادَةِ وَ الِاسْتِعَانَةِ وَ فِي لِإِلَى اللَّهِ نَحْشُرُونَ؛ معناه إِلَيْهِ لَا إِلَى غَيْرِهِ وَ يُفِيدُ فِي الْحَمِيصِ وَرَاءَ التَّخْصِيصِ اهْتِمَامًا بِالْمُقَدِّمِ وَ لِهَذَا يُقَدَّرُ فِي بِسْمِ اللَّهِ مَوْحَرًا وَ أُورِدَ: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ وَ أُجِيبْ: بِأَنَّ الْإِهْمَ فِيهِ الْقِرَاءَةُ وَ بَانَهُ مُتَعَلِّقٌ بِاقْرَأِ الثَّانِي وَ

معنی الاولِ اَوْجِدِ الْقِرَاءَةَ۔

تشریح: (۲) اس فصل کا پہلا مقصد پورا ہوا، آگے دوسرا مقصد مفعول کو کلام میں مقدم کرنے کے نکات بیان کر رہے ہیں

چنان چاہ سکے تین اسباب بیان فرمائے ہیں:

(۱) پہلا سبب: تقدیم مفعول کا رد الخطاء فی التعین ہے۔ مفعول کو کلام میں اس لیے مقدم کرتے ہیں کہ مخاطب سے مفعول کی تعین میں خطاء ہو رہی ہے، چنانچہ تقدیم کے ذریعہ خطاء کو درست کیا جاتا ہے، مثلاً: زیددا عرفت میں زید مفعول کو مقدم کیا گیا۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب مخاطب سمجھتا ہو کہ آپ نے زید کے علاوہ عمر یا بکر وغیرہ کو پچاننا ہے، اسی لیے بطور تاکید کے زیددا عرفت کے ساتھ ”لا غیرہ“ کہنا صحیح ہے، قصر کی تین قسموں میں سے علامہ قزوینی نے صرف قلب کو بیان کیا ہے، اور دو قسموں کو: یعنی تعین اور افراد کو قیاساً چھوڑ دیا ہے۔ قصر کی ان تین قسموں کا بیان مستقلاً اس فن کی پانچویں فصل میں بیان کریں گے۔

و لہذا یقال: مفعول کی تقدیم خطاء کو دور کرنے کے لیے ہوتی ہے، اسی وجہ سے ما زیددا ضربت و لا غیرہ کہنا صحیح نہیں ہے، کلام کی بدایت و نہایت میں تضاد ہونے کی وجہ سے آسان زبان میں یوں کہیں گے کہ ما زیددا ضربت کا مفہم (متکلم نے زید کے علاوہ کو مارا ہے) اور لا غیرہ کا منطوق (زید کے علاوہ کو بھی نہیں مارا) میں تضاد لازم آنے کی وجہ سے یہ کلام صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ما زیددا ضربت و لکن اکرمته کہنا بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ تقدیم مفعول مفعول کی تعین میں غلطی کو درست کرنے کے لیے ہوتی ہے اور اس جملہ میں فعل کی غلطی دور ہوتی ہے۔

و اما نحو ذلك زیددا عرفته: وہ کلام جس میں تقدیم مفعول کے ساتھ مفعول کی طرف راجع ضمیر بھی موجود ہو، اور فعل اس میں عمل کرنے کی وجہ سے مفعول مقدم میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو، ایسا کلام تاکید و تخصیص دونوں کا فائدہ دیتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کلام: یعنی: زید عرفته کی ترکیب ”ما اضر عامله علی شریطة التفسیر“ کے قیل سے ہوگی، یہاں فعل کو مقدر ماننا ضروری ہوگا، اور فعل کے مقدر ماننے کی دو جگہاں ہیں: (۱) مقدم مانو، مثلاً: عرفت زیددا عرفته (۲) مؤخر مانو زیددا عرفته عرفته پہلی صورت میں تکرار اسناد کی وجہ سے تاکید اور دوسری صورت میں تقدیم مفعول کی وجہ سے تخصیص کا فائدہ ہوگا۔

و اما ثمود فہدینہم: ماقبل والی مثال پر قیاس کرتے ہوئے آیت کریمہ میں تاکید و تخصیص کے فائدے دینے کا وہم ہوتا ہے، حالاں کہ آیت کریمہ کی حیثیت زیددا عرفته جیسی نہیں ہے؛ کیوں کہ آیت کریمہ میں اگر ثمود کو بالانصب پڑھیں اس وقت یہ مفعول ہوگا، اور اس کے شروع میں اما ہے اور کلمہ اما اور اس کے جواب پر جو فاء داخل ہوتی ہے اس کے مابین فصل ضروری ہے، اگر ہم ثمود سے پہلے فعل مقدر مانیں، یعنی: بیوں کہے: ”اما فہدینا ثمود“ تو اس وقت ”اما“ اور اس کے فاء کے مابین کوئی امر قائل نہیں ہے، ایسا ہو نہیں سکتا؛ لہذا اس خرابی سے بچنے کے لیے فعل کو ثمود کے بعد مقدر ماننا پڑے گا، اور اس صورت میں عبارت ہوگی: ”اما ثمود فہدینا فہدینا“ جوں کہ مفعول فعل

سے مقدم ہے، اور تقدیم مفعول مفید تخصیص ہوتا ہے؛ اس لیے آیت کریمہ صرف تخصیص کا فائدہ دے گی، تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے تاکید کا فائدہ نہیں دے گی، جیسا کہ ”زید عرفہ“ میں تخصیص و تاکید دونوں کا فائدہ ہے۔

اعتراض: اگر کوئی طالب علم کہے! یہ بھی تو ممکن ہے کہ فعل مقدر کو مقدم مانیں، اور فاء کو دوسرے فعل پر داخل مانیں؛ تاکہ ”اما“ اور فاء کے مابین فصل باقی رہے، اس صورت میں عبارت ہوگی: ”اما حدیسا نمود فہدیناہ“ چوں کہ اس صورت میں فعل مقدر مقدم بھی ہے، اور ”اما“ اور فاء کے مابین فصل بھی ہے، لہذا اس میں تخصیص کے ساتھ مفید تقویٰ کا بھی فائدہ ہونا چاہئے، جیسا کہ ”زید عرفہ“ میں ہے۔

جواب: ”اما“ کے جواب پر فاء کا دخول ضروری ہے، اور اما کا جواب پہلا فعل ہے جو مقدر ہے، لہذا کیسے فصل پایا جائے گا؟ نوٹ: اگر اما نمود فہدیناہ کو مخصوص قرأت کے مطابق بالرفع پڑھیں؛ تو یہ آیت ہماری بحث سے تعلق نہیں رکھے گی؛ بل کہ اس وقت ثمودیہ مسند الیہ ہوگا، نکتہ مفعول بہ، معلوم ہوا اور پروالا اختلاف ثمود کے منصوب ہونے کی حالت میں ہے، جو کہ قرأت شاذہ ہے۔

و كذلك قولك بزيد مرت: علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: کہ جس طرح مفعول کی تقدیم خطائی فی التعین کو دور کرنے کے لیے ہوتی ہے، اسی طرح جار و مجرور کی تقدیم بھی خطائی فی التعین کو دور کرنے کے لیے ہوتی ہے؛ جیسے اس کی مثال: بزيد مرت ایسے مخاطب سے کہا جائے گا جس کا اعتقاد ہو کہ آپ زید کے علاوہ کسی اور کے پاس سے گزر رہے ہیں۔

والنخصیص لازم للتقديم: تقدیم ماحققا تاخیر مفید تخصیص ہے چاہے تقدیم مفعول کی ہو یا غیر مفعول کی ہو، بعض حضرات نے قرطبیؒ کی اس عبارت پر اعتراض کیا ہے؛ اس لیے کہ مصنف نے لازم و غالب دو متضاد لفظوں کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لزوم کی دو قسمیں ہیں: (۱) کلی (۲) جزئی۔ یہاں مراد لزوم جزئی ہے، اب غالب و لازم جزئی کے مفہوم میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ نیز غالباً سے مصنف نے ادھر اشارہ فرمایا کہ کبھی تقدیم فی دوسرے اغراض کے لیے بھی ہوتی ہے؛ مثلاً: بعض مرتبہ محض اہتمام مقصود ہوتا ہے، اور کبھی برکت یا استلذاذ مقصود ہوتی ہے، اور کبھی تقدیم فی ضرورت شعری کی وجہ سے ہوتی ہے۔

و لهذا يقال: تقدیم فی چوں کہ مفید تخصیص ہے، اس لیے ایاک نعبد کا ترجمہ یہ ہوگا ہم عبادت میں تجھے خاص کرتے ہیں؛ یعنی: ہم تیرے علاوہ کسی کی بھی عبادت نہیں کرتے، اسی طرح کسی سے مدد نہیں چاہتے۔ لالی اللہ تحشرون کا ترجمہ ہوگا اللہ ہی کی جانب تمہیں جمع کیا جائے گا۔

و يفيد في الجمع: تقدیم فی جس طرح مفید تخصیص ہے اسی طرح تقدیم فی سے فی کا مہتمم بالشان ہونا معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ اہل عرب جس کا اہتمام مقصود ہوا سے مقدم کرتے ہیں، اسی لیے بسم اللہ الرحمن میں فعل جو مقدر ہے

اسے مؤخر ماننا رائج قرار دیا ہے؛ کیوں کہ جس ماحول میں بسم اللہ کا نزول ہوا وہ کفر و شرک کا ماحول تھا، مشرکین اپنے کلاموں کی ابتداء بسم اللہ والے سے کرتے تھے اس لیے حکم ہوا کہ اللہ کے نام کو ہتم بالشان ہونے کی وجہ سے مومن جب بسم اللہ کے ذریعہ اپنے کاموں کی ابتداء کریں۔

اعتراض: تقدیم شی مفید تخصیص کے ساتھ شی کے ہتم بالشان بتلانے کے لیے ہوتی ہے؛ تو ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ میں اقرأ کو کیوں مقدم کیا؛ حالاں کہ اسم ربک کو مقدم کرنا چاہئے؛ کیوں کہ اللہ کا نام ہتم بالشان ہے۔ جواب: ہمارے مصنف نے اس کے دو جواب دیئے ہیں: (۱) یہ آیت جس ماحول میں، اور جس وقت نازل ہوئی ہے اس میں نفس قرأت کی اہمیت ثابت کرنی ہے، جیسا کہ نزول قرآن کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے؛ معلوم ہوا کہ قراءت کے ہتم بالشان ہونے کو بتلانے کے لیے اقرأ کو آیت کریمہ میں مقدم کیا گیا ہے، (۲) دوسرا جواب جو علامہ سکاکی نے مفتاح العلوم میں ذکر کیا ہے: ”باسم ربک“ یہ مذکورہ اقرأ کے متعلق نہیں ہے؛ بل کہ اس کا متعلق دوسرا اقرأ مخدوف ہے، اور پہلا اقرأ جس کو لازم کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے اس کا معنی اوجد القرائۃ قراءۃ کو وجود میں لائیں تو اس توجیہ کے اعتبار سے معترض کو کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

### ❖- اس باب کا تیسرا مقصد: بعض معمولات کی بعض پر تقدیم کے نکات ❖-

عبارت: و تقدیم بعض معمولاتہ علی بعضی إِمَّا لِأَنَّ أَصْلَهُ التَّقْدِيمُ وَلَا مُقْتَضَى لِلْعُتُولِ عَنْهُ كَالْفَاعِلِ فِي نَحْوِ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا وَالْمَفْعُولِ الْأَوَّلُ فِي نَحْوِ أُعْطِيتُ زَيْدًا دَرَهْمًا أَوْ لِأَنَّ ذِكْرَهُ أَهَمُّ كَقَوْلِكَ قَتَلَ الْحَارِثِيُّ فُلَانًا أَوْ لِأَنَّ فِي التَّأْخِيرِ إِخْلَافًا بَيَانِ الْمَعْنَى نَحْوُ: وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ فَإِنَّهُ لَوْ أَخْبَرَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ لَيَتَوَّعَهُمْ اللَّهُ مِنْ صَلَوةٍ يَكْتُمُ فَلَمْ يَفْهَمْ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ مِنْهُمْ أَوْ بِالتَّأْسِيبِ كَرِعَايَةِ الْفَاصِلَةِ نَحْوُ: فَأَوْحَسَ فِي نَفْسِهِ خَبْفَةً مُوسَى۔

تشریح: اس فصل کا تیسرا مقصد ”بعض معمولات کی بعض پر تقدیم کے نکات“ مذکورہ عبارت میں پیش خدمت ہیں۔ فعل کے بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنا چند وجوہ کی بناء پر ہوتا ہے، خطیب قزوینی نے تلخیص میں چار اسباب بیان فرمائے ہیں:

❶- (۱) پہلی وجہ: ”کون التقسیم هو الاصل“ بعض معمولات کی تقدیم ہی قانون ہوتا ہے، اور قانون کے خلاف کرنا درست نہیں، مثلاً فاعل مفعول پر قانوناً مقدم ہوتا ہے، جیسے: ”ضرب زید عمرو“ میں زید عمرو پر مقدم ہے، اسی طرح مفعول اول کا ثانی پر مقدم ہونا قانون ہے، جیسے ”أعطیت زیداً درهما“ میں زید درہم پر مقدم ہے۔

❷- (۲) دوسری وجہ: ”کون ذکر المفعول المقدم أهم من غیرہ“: مقدم معمول غیر معمولات سے اہم ہوتا ہے

اس کی اہمیت کی وجہ سے اسے مقدم کیا جاتا ہے، جیسے اس کی مثال قتل الحار جی فلاں میں خارجی مفعول کو فلاں فاعل پر مقدم کیا گیا اور خارجی جی کہتے ہیں اس شخص کو جس نے امام وقت سے علم بغاوت بلند کیا ہو؛ اور اس کے ظلم و تشدد سے لوگ پریشان ہوں، سب چاہتے ہیں کہ اسے قتل کر دیا جائے، الحاصل سامعین کے ذہن میں مفعول بہ ہی اہم ہے، انہیں قاتل سے کوئی دلچسپی نہیں ہے؛ اس لیے مقتول کے ذکر کو مقدم کیا ہے۔

۳- (۳) تیسری وجہ: ”کون التاخیر یحدث إخلالاً ببيان المعنى“ بعض معمول کو اس لیے مقدم کیا جاتا ہے کہ اس کے تاخیر کرنے سے معنی مرادی کے بیان میں خلل واقع ہوتا ہے، جیسے اس کی مثال اللہ کا فرمان: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾ [غفر: ۲۸] اس آیت میں رجل کے تین اوصاف ذکر کیے گئے ہیں: (۱) مؤمن (۲) من آل فرعون (۳) یکتُم ایمانہ اگر ان اوصاف میں سے من آل فرعون کو مؤخر کیا جاتا تو اس بات کا دہم ہوتا کہ وہ ”یکتُم“ کا متعلق ہے، اور اس صورت میں آیت کا مطلب و معنی ہی بدل جاتا۔ پہلی صورت میں معنی یہ ہے کہ آل فرعون کے ایک مرد نے کہا، اس سے اس کا فرعون کی آل سے ہونا معلوم ہوا، جب کہ دوسری صورت میں اس کا برعکس: یعنی فرعون کی آل سے نہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

۴- (۴) چوتھی وجہ: ”کون التاخیر یحدث إخلالاً بالتناسب فی رعاية الفاصلة“ فاصلہ میں تناسب کی غرض سے بعض معمولات کو بعض پر مقدم کیا جاتا ہے، جیسے اس کی مثال: فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى [طہ: ۶۷] موسیٰ فاعل ہے، اسے مقدم کرنا ضروری تھا؛ مگر چون کہ اس کے مقدم کرنے میں اوپر سے فاصلہ جو الف مقصورہ کا آ رہا ہے وہ ٹوٹ جاتا ہے، اس کو بچانے کے لئے تقدیم و تاخیر کی گئی ہے۔

### الفصل الخامس

#### ﴿القصر﴾ - ﴿القصر﴾

القصر: اس فصل میں تین مقاصد ہیں: (۱) قصر کی تعریف اور اس کے اقسام، (۲) قصر کے طریقے، (۳) طرق قصر میں باہم فرق۔ قصر کے لغوی معنی روکنے؛ اور منحصر کرنے کے ہیں، اور اصطلاح میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ مخصوص طور پر خاص کر دینے کو قصر کہتے ہیں جس کو خاص کیا جائے اسے مقصور اور جس کے ساتھ خاص کیا جائے اسے مقصور علیہ کہتے ہیں۔

(۱) اس فصل کا پہلا مقصد: قصر کی اقسام: اور ان کی تعریف:

(۱) قصر کی اولاد و قسمیں ہیں: (۱) قصر حقیقی (۲) قصر اضافی۔

۵- قصر حقیقی: ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ بہ اعتبار حقیقت، واقعی خاص کرنا اس طور پر کہ پہلی چیز اسی دوسری چیز



میں منحصر ہے، کسی اور میں نہیں پائی جاتی؛ جیسے بلاشبہ اللہ ہی موت دیتا ہے، اس کلام میں موت دینا، اس کو واقعی اللہ کے ساتھ خاص کیا ہے، اس کے سوا کوئی اور موت نہیں دیتا ہے، (یہ قصر الصفة حقیقی کی مثال ہے) قصر الموصوف حقیقی کی کوئی مثال نہ ہوگی) جس کی تشریح آگے آرہی ہے۔

● - قصر اضافی: ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ کسی متعین شی کی بہ نسبت خاص کرنا، واقعی ہر شی کی بہ نسبت نہ ہو، جیسے ان زیداً کریم مطلب یہ ہے کہ بخیل نہیں ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ سخاوت کے علاوہ اس میں کوئی اور صفت ہی نہیں؛ چنانچہ یہاں صرف ایک صفت میں قصر ہے تمام صفات میں قصر نہیں ہے۔

(ب) قصر اضافی و حقیقی میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: قصر موصوف بر صفت، (۲) قصر صفت بر موصوف۔ حاصل کلام: قصر کی چار اقسام ہوئیں (۱) قصر موصوف بر صفت حقیقی (۲) قصر صفت بر موصوف حقیقی (۳) قصر موصوف بر صفت اضافی (۴) قصر صفت بر موصوف اضافی۔

● - (۱) قصر موصوف بر صفت حقیقی: حقیقت کے اعتبار سے موصوف اسی صفت کے ساتھ خاص ہو، اس میں کوئی اور صفت نہ پائی جاتی ہو، جیسے: مثلاً ان زیداً ضاحک زید صرف ہنس رہا ہے، یہاں زید کا قصر خجک صفت پر کیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ہنسنے کے علاوہ اس میں کوئی اور صفت نہیں ہے؛ یہ مثال فرضی ہے؛ اس لیے کہ ایسی کوئی مثال ملنا مشکل ہے جس میں موصوف بہ اعتبار حقیقت صرف ایک ہی صفت کے ساتھ متصف ہو، اس میں کوئی اور صفت نہ پائی جاتی ہو، اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے خطیب قزوینی فرماتے ہیں و هو لا یکاد یوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشیء۔

● (۲) قصر صفت بر موصوف حقیقی: بہ اعتبار حقیقت وہ صفت اسی موصوف کے ساتھ خاص ہو: یعنی واقعی وہ صفت اس موصوف کے علاوہ کسی اور موصوف میں نہ پائی جائے؛ جیسے ان الله هو الرازق یہاں واقعی ”رزق دینے“ صفت کا قصر اللہ موصوف پر کیا گیا ہے، یعنی اللہ کے سوا کوئی اور رزق دینے والا نہیں ہے اور یہ صحیح ہے اس لیے اس کی مثالیں کثیر ہیں۔

● - (۳) قصر موصوف بر صفت اضافی: کسی موصوف کو ایک صفت کے ساتھ بہ نسبت دوسری صفت کے خاص کر دیا جائے؛ خواہ اس موصوف میں اس صفت کے علاوہ اور صفات پائی جائیں یا نہ پائی جائیں، اس کی مثال آگے آئے گی۔ قصر صفت بر موصوف اضافی: کسی صفت کو ایک موصوف کے ساتھ بہ نسبت دوسرے موصوف کے خاص کر دیا جائے؛ خواہ اس کے علاوہ دیگر موصوف میں وہ پائی جائے یا نہ پائی جائے۔

عبارت: و هو حَقِيقٌ و غیر حَقِيقٌ و کُلُّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ: قَصْرُ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ، قَصْرُ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوفِ۔ وَالْمَرَادُ الْمَعْنَوِيَّةُ لَا النُّعْتُ وَالْأَوَّلُ مِنَ الْحَقِيقِيَّ نَحْوُ: مَا زَيْدٌ إِلَّا كَاتِبٌ إِذَا أُرِيدَ أَنَّهُ لَا يَتَصَفَّ

بغيرها و هو لا يَكادُ يُوْجَدُ لِتَعَدُّرِ الإِحاطَةِ بِصِفَاتِ الشَّيْءِ وَالثَّانِي كَثِيرٌ نَحْوُ: مَا فِي الدَّارِ الْإِزِيدِ۔  
ترجمہ: قصر کی دو قسمیں ہیں: حقیقی و غیر حقیقی، اور دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، قصر الموصوف علی الصفة و قصر  
الصفة علی الموصوف، اور صفت سے مراد صفت معنویہ ہے نہ کہ نحوی صفت۔ قصر حقیقی کی پہلی قسم جیسے: مَا زِيدُ إِلَّا كَاتِبٌ  
جب کہ صفت کتابت کے علاوہ دوسری صفت سے متصف ہونا مراد ہو، اور ایسا ہو نہیں سکتا ایک شی کے سارے صفات کا  
احاطہ دشوار ہونے کی وجہ سے اور قصر حقیقی کی دوسری قسم کثیر الاستعمال ہے، جیسے: مَا فِي الدَّارِ الْإِزِيدِ۔

عبارت: وَ قَدْ يُقْصَدُ بِهِ الْمِبَالِغَةُ لِعَدَمِ الْإِعْتِدَادِ بِغَيْرِ الْمَذْكُورِ۔

تشریح: علامہ ترمذی فرماتے ہیں قصر الصفت علی الموصوف کی ایک اور قسم ہے، جسے قصر حقیقی ادا عائی کہتے ہیں: اس کا  
مطلب قصر سے مبالغہ مقصود ہو، اس طور پر کہ مذکور کے علاوہ باقی تمام افراد کو نہ ہونے کے حکم میں اتار لیا جائے، مثلاً مَا  
فِي الدَّارِ الْإِزِيدِ اس وقت کہا جائے جب کہ گھر میں زید بھی ہو اور زید کے علاوہ کچھ افراد اور بھی ہوں، مگر متکلم نے زید  
کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے، اس کا دعویٰ کیا ہے۔

عبارت: وَ الْأَوَّلُ مِنْ غَيْرِ الْحَقِيقِيِّ تَخْصِیصُ أَمْرٍ بِصِفَةٍ دُونَ أُخْرَى لَوْ مَكَانَهَا وَالثَّانِي تَخْصِیصُ صِفَةٍ بِأَمْرٍ  
دُونَ أُخْرَى أَوْ مَكَانَهُ فَكُلُّ مِنْهُمَا ضَرْبَانِ: وَالْمُخَاطَبُ بِالْأَوَّلِ مِنْ ضَرْبَيْ كُلٍّ مَنِ يَعْتَقِدُ الشَّرَكَةَ وَ يُسَمِّي هَذَا  
تَصْرُفًا وَ بِالثَّانِي مَنْ يَعْتَقِدُ الْعَكْسَ وَ يُسَمِّي هَذَا قَصْرُ قَلْبٍ أَوْ مُتَسَاوٍ بِاعْتِدَالِهِ وَ يُسَمِّي هَذَا قَصْرُ تَعْيِينٍ۔

ترجمہ: قصر غیر حقیقی کی پہلی قسم: کسی امر کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا نہ کہ دوسری صفت کے ساتھ یا دوسری صفت  
کی جگہ پر اور دوسری قسم: کسی صفت کو ایک موصوف کے ساتھ خاص کرنا نہ کہ دوسرے موصوف کے ساتھ یا دوسرے  
موصوف کی جگہ پر، دونوں میں ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ ہر ایک کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو  
شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو، اور اس قصر کو قصر افراد کہا جاتا ہے اور دوسری قسم کا مخاطب وہ ہوگا جو عکس کا اعتقاد رکھتا ہو اور اسے  
قصر قلب کہا جاتا ہے، یا دونوں اس کے نزدیک برابر ہو اور اس قصر کو قصر تعین کہا جاتا ہے۔

تشریح: مذکور عبارت میں قصر اضافی کی دو قسمیں: قصر الموصوف و قصر الصفت اور ان دونوں کی مخاطب کے حالات کے  
اقتباس سے تین قسمیں: (۱) افراد (۲) قلب (۳) تعین۔ کا بیان ہے، اس کی تشریح سے پہلے کتاب کی عبارت سمجھ لی جائے۔  
فَكُلُّ مِنْهُمَا ضَرْبَانِ: میں ہما سے مراد قصر الموصوف علی الصفت و قصر الصفت علی الموصوف ہے اور ضربان سے  
مراد: ضرب اول: تخصیص امر بصفة دون صفة، اور ضرب ثانی: تخصیص امر بصفة مکان ہے۔

(۱) قصر الموصوف علی الصفت دون اخر (۲) قصر الموصوف مکان اخری (۳) قصر

الصفة علی الموصوف دون اخر (۴) قصر الصفة مکان اخری۔

المخاطب بالاول: قصر الموصوف وقصر الصفة دونوں قسموں میں سے پہلی صورت: ”دون آخر“ و ”دون آخری“ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کو دو موصوف کے درمیان یا دو صفتوں کے درمیان اشتراک کا گمان ہوگا، اس صورت میں قصر کرتے ہوئے اس کے اعتقاد شرکت کو دور کرنا قصر افراد کہلاتا ہے۔

بالتانی: دونوں قسموں کی دوسری صورت: ”مکان آخری“، یا ”مکان آخر“ کا مخاطب وہ شخص کا ہوگا جو عکس کا اعتقاد رکھتا ہو، (مشکلم کے حکم کا برعکس) اس صورت میں اس کے اعتقاد عکس کو دور کرنا قصر قلب کہلاتا ہے یا اس دوسری صورت میں مخاطب عکس کے بجائے دو موصوف دو صفت کے درمیان مساوات کا اعتقاد رکھتا ہو، اس کے اعتقاد مساوات کو دور کرنا قصر تعین کہلاتا ہے۔

تعریضات اقسام قصر: کتاب کی مذکورہ عبارت کی تشریح میں قصر اضافی کی اقسام ستہ کا ذکر ہو چکا ہے: مزید قریب الفہم کرنے کے لئے مع امثلہ تعریضات ذکر کی جاتی ہیں:

● مخاطب کی حالت کے اعتبار سے قصر اضافی کی تین قسمیں ہیں: قصر افراد، قصر قلب، قصر تعین۔

۱۔ قصر افراد: مخاطب دو صفت کو ایک موصوف میں، یا دو موصوف کو ایک صفت میں شریک سمجھتا ہو، اور مشکلم اس کے شرکت کے اعتقاد کو رد کرتے ہوئے کسی ایک صفت کے ساتھ موصوف کو، یا کسی ایک موصوف کے ساتھ صفت کو قصر کرے، جیسے: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء - ۱۷۱] نصاریٰ کو کہا جائے جو معبود میں تثلیث کا عقیدہ رکھتے ہو۔

۲۔ قصر قلب: مخاطب مشکلم کے حکم کے برعکس گمان کو بدلتے ہوئے موصوف میں قصر کرے، جیسے: ﴿وَمَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ [یس - ۱۵] حضرت عیسیٰ کے فرستادہ حضرات کی اہل انطاکیہ نے تکذیب کرتے ہوئے کہا: ﴿وَمَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ صفت رسالت کو بدل کر صفت بشریت میں قصر کیا۔ دوسری مثال: ماجاء إلا استاذ مخاطب سمجھ رہا تھا مہتمم صاحب آئے، استاذ نہیں آئے، حالاں کہ استاذ آئے ہیں، ایسے مخاطب کے سامنے کہا جائے: ماجاء إلا استاذ یہ قصر قلب ہے۔

۳۔ قصر تعین: مخاطب کو حکم میں تردد اور شک ہو، تو مشکلم اسے متعین کر کے قصر کر دے، جیسے: ﴿إِنَّمَا أَنْحَنُ مُصْلِحُونَ﴾ [بقرہ - ۱۱] منافقین اپنے مخاطبین کے سامنے ان کے شک کو دور کرتے ہوئے اپنے مصلح ہونے کی تعین کرتے ہیں۔ دوسری مثال: مخاطب حسن کی شجاعت و بہادری میں شک کرتا ہے، کہ حسن بزدل ہے، یا بہادر، ایسے مخاطب کے سامنے مشکلم کہے: ﴿إِنَّمَا حَسَنٌ شَجَاعٌ﴾ حسن تو بہادر ہے۔

نوٹ: قصر کی مذکورہ تین قسمیں قصر حقیقی میں جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ حقیقی میں قصر جمیع ماعدا کے اعتبار سے ہوتا ہے لہذا مقصور علیہ کے سواء کسی اور کو اس کے ساتھ شریک کرنا، یا اس کے عکس کا اعتقاد رکھنا، یا اس کے سواء کسی دوسرے میں تردد کرنا: تحقق ہی نہیں ہو سکتا۔ دوسری بات: قصر ادعائی کا اجزاء قصر اضافی میں نہیں ہو سکتا: اس لئے کہ اس کا وجود بلفاء

کے کلام میں نہیں ہے۔ قصر کی اقسام کا نقشہ: (۴: نقشہ صفحہ ۱۳ پر ملاحظہ ہوں) (۱: نقشہ)

عبارت: شرط قصر الموصوف علی الصفة افراداً عدم تنافی الوصفین، و قلباً: تحقق تنافیہما، وقصر لتعین اعم۔  
تشریح: قصر کے اقسام تلاش کے شرائط:

۱۵۔ قصر الموصوف افراد کے لئے شرط یہ ہے کہ دو وصفوں میں منافات نہ ہو؛ کیوں کہ قصر افراد میں مخاطب دو وصفوں میں شرکت کا گمان رکھتا ہے، اور شرکت کے لئے عدم منافات ضروری ہے۔

۲۵۔ قصر قلب کے لئے شرط یہ ہے کہ دو وصفوں میں منافات ہو؛ کیوں کہ مخاطب اس میں عکس کا گمان رکھتا ہے، اور عکس کے لئے منافات ضروری ہے۔

۳۵۔ قصر تعین کے تحقق کے لئے تنافی وعدم تنافی کی کوئی شرط نہیں؛ یعنی دونوں صورتوں میں اس کا تحقق ہو سکتا ہے۔

نوٹ: معنف نے قصر الموصوف کے یہ شرائط ذکر کئے ہیں؛ اور قصر الصفة میں کوئی شرط بیان نہیں فرمائی ہے؛ اس لئے کہ قصر الصفت کی مثال میں موصوف میں من وجہ منافات بھی ہے، اور من وجہ نہیں بھی ہے۔ غور کیجئے!

### ﴿اس فصل کا دوسرا مقصد: طرق قصر﴾

عبارت: نول قصر طرق: منها: العطف؛ كقولك في قصره افراداً: زيد شاعر لا كاتب، أو: ما زيد كاتب بل شاعر، و قلباً: زيد قائم لا قاعد، أو: ما زيد قائماً بل قاعد، وفي قصرها: زيد شاعر لا عمر، أو: ما عمر شاعر بل زيد.

تشریح: زبان وادب میں قصر کے بہت سے طرق رائج ہیں، جن میں سے چار طریقوں کا استعمال بیشتر ہوتا ہے: ۱۔ عطف، ۲۔ نفی و اثبات، ۳۔ زنا، ۴۔ افتدیم۔ ہر ایک کو لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کر رہے ہیں۔ ان میں سب سے پہلے عطف کو مقدم کیا؛ اس لئے کہ اس میں اثبات و نفی کی صراحت ہوا کرتی ہے، جو دوسرے میں نہیں ہوتی، لہذا دوسرے طرق کی بہ نسبت یہ زیادہ قوی ہے۔

۵۔ قصر کا پہلا طریقہ: عطف ہے۔

۶۔ عطف سے قصر افراد کی مثال: زيد شاعر لا كاتب؛ لاحرف عطف ہے، اور شاعر و كاتب متضاد نہ ہونے کی وجہ سے شعر و کتابت میں شرکت کا اعتقاد ہوگا، اس لئے یہ افراد کی مثال ہوگی۔ دوسری مثال: ما زيد كاتب بل شاعر؛ بل حرف عطف ہے، اور یہاں بھی تنافی نہیں ہے۔

۷۔ قلب کی مثال: زيد قائم لا قاعد؛ لاحرف عطف ہے، اور قاعد و قائم دونوں باہم متضاد ہونے کی وجہ سے ان میں شرکت کا اعتقاد نہیں ہوگا؛ لہذا یہ قلب کی مثال ہوگی۔ دوسری مثال: ما زيد قائماً بل قاعد؛ بل حرف عطف ہے۔

❖ - قصر تعین کی مثال: قلب و افراد کی مذکورہ مثالوں میں سے ہر ایک قصر تعین کی مثال بن سکتی ہے؛ کیوں کہ

ان میں تضاد و عدم تضاد کی کوئی شرط ضروری نہیں ہے۔

❖ - عطف سے قصر الصفت علی الموصوف کی مثال: زید شاعرٌ لا عمرٌ؛ میں ”لا“ حرف عطف ہے۔

عمر و شاعر اہل زید؛ میں بل حرف عطف ہے۔ مصنف نے صرف ایک مثال پر اکتفاء کیا ہیں؛ اس لئے کہ یہ ایک مثال تینوں کی مثال ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ موصوف میں من وجہ منافات ہے، اور من وجہ منافات نہیں ہے۔

❖ - قصر کا دوسرا طریقہ: نفی و استثناء ہے۔

عبارت: ومنہا: النفسی والاستثناء؛ کقولک فی قصره: ما زید إلا شاعرًا، وقلبا: ما زید إلا قائم، ووفی قصرها: ما شاعرٌ إلا زیدٌ۔

تشریح: قصر کا دوسرا طریقہ نفی و استثناء ہے، جیسے: قصر الموصوف علی الصفت افراد کی مثال: ما زید إلا شاعرًا؛ اور قلب کی مثال: ما زید إلا قائم؛ اور قصر الصفت علی الموصوف کی مثال: ما شاعرٌ إلا زیدٌ؛ یہ افراد و قلب و تعین سب کی مثال بن سکتی ہے۔

❖ - قصر کا تیسرا طریقہ: إنما ہے۔

عبارت: ومنہا: إنما؛ کقولک فی قصره: إنما زیدٌ كاتبٌ، و: إنما زیدٌ قائمٌ، ووفی قصرها: إنما قائمٌ زیدٌ؛ لتضمنه معنی: ما عو إلا؛ لقول المفسرین ﴿إنما حرم علیکم المیتة﴾ [النحل: ۱۱۵] بالتصنّب، معناه: ما حرم علیکم إلا المیتة۔ وهو المطابق لقراءة الرفع، ولقول النحاة: إنما لإثبات ما یؤدّ کثر بعده، ونفی ما سواه۔ ولصحة انفصال الضمیر معه؛ قال الفرزدق: أَنَا الذَّائِدُ لِحَامِي الزَّمَارَ وَإِنَّمَا یُؤَدِّعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي۔

ترجمہ: طرق قصر میں سے انما ہے، جیسے تیرا قول قصر الموصوف میں: إنما زیدٌ كاتبٌ، اور: إنما زیدٌ قائمٌ؛ اور قصر الصفت میں: إنما قائمٌ زیدٌ ہے؛ اس لئے کہ انما: ما، ویرا کے معنی میں ہے؛ کیوں کہ مفسرین نے ﴿إنما حرم علیکم المیتة﴾ میں میتہ کے نصب کے ساتھ (کے بارے میں) کہا ہے؛ اس کا معنی: ما حرم علیکم إلا المیتة ہے، اور یہی معنی میتہ کے رفع کی قراۃ کے مطابق ہے، اور نحاۃ کے اس قول کے مطابق ہے: کہ کلمہ: انما ما بعد مذکور شی کے اثبات اور اس کے سواء کی نفی کے لئے آتا ہے، اور اس کے ساتھ ضمیر متصل کے صحیح ہونے کی وجہ سے۔ فرزدق نے کہا: أَنَا الذَّائِدُ لِحَامِي الزَّمَارَ۔

تشریح: ❖ - انما سے قصر الموصوف افراد کی مثال: إنما زیدٌ كاتبٌ ہے، اور قلب کی مثال: إنما زیدٌ

قائم ہے۔ قصر الصفة کی مثال: إنما قائم زید ہے۔

لتضمنه معنی: ما والا۔ اس عبارت کے ذریعہ کلمہ إنما کے مفید قصر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، إنما مفید قصر ہے، اسکی دلیل: وہ اس کا ما، والا کے معنی کو مضمّن ہوتا ہے، اور تضمن کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ إنما وجہ ما والا کے معنی میں نہیں ہے، مابین فرق ہے جو آگے ذکر کیا جائے گا۔

• إنما مفید قصر ہے، یا نہیں: علماء کا اختلاف ہے: بعض کہتے ہیں کہ مفید قصر نہیں، بعض کا خیال ہے کہ عرفاً مفید قصر ہے، استعمالاً نہیں، بعض کا نظریہ ہے کہ عرفاً واستعمالاً مفید قصر ہے۔ اس تیسرے قول کے قائل ہمارے مصنف بھی ہے، اس لئے وہ اسے آئندہ عبارت میں تین دلائل سے مستدل کرتے ہیں

۱۔ پہلی دلیل: عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود، اور مجاہد وغیرہ مفسرین نے ﴿إنما حرم علیکم المینة﴾ [نحلہ ۱۱۰]: کا معنی ما حرم علیکم إلا المینة سے کیا ہے، اور آیت کا یہ معنی رفع کی قرأت کے مطابق ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں تین قرأتیں ہیں:۔ پہلی قرأت: ”حرم“ ماضی معروف اور ”مینة“ مفعول منصوب،۔ دوسری قرأت: ”حرم“ ماضی معروف، اور ”مینة“ إن کی خبر مرفوع،۔ تیسری قرأت: ”حرم“ ماضی مجہول، اور ”مینة“ نائب فاعل۔ مذکورہ تین قراءتوں میں سے پہلی قرأت میں ”إنما“ میں ما موصولہ ماننے کی وجہ سے دو خرابی لازم آتی ہے: ۱۔ ”إن“ بغیر خبر کے رہ جائیگا، ۲۔ موصول بغیر عائد کے رہ جائیگا، ان دو خرابیوں کی وجہ سے إنما میں ما کافیہ ہوگا، اور اس وقت کوئی حصر پیدا نہیں ہوتا ہے؛ برخلاف دوسری قرأت میں ”ما“ موصولہ ماننے کی صورت میں ترکیبی کوئی خرابی لازم نہیں آتی، اور اس وقت آیت کریمہ کا معنی ہوگا: إن الذی حرمہ اللہ علیکم هو المینة اس معنی میں ”هو المینة“ مسند و مسند الیہ دونوں معروف ہیں، اور جیسا کہ ہم نے پڑھا تعریف مسند قصر کا قاعدہ دیتا ہے؛ لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ دوسری قرأت مفید قصر ہے، اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ قرآن کی قراءتوں میں مطابقت واجب ہے، اور حضرات مفسرین کرام کے معنی کے ساتھ تطابق صرف مفید قصر کی صورت میں ہوگا، اسی وجہ سے مفسرین کرام نے آیت کریمہ میں ”إنما“ کو ما، والا کے معنی میں مضمّن مانا ہے؛ تاکہ قصر پیدا ہو، جس سے آیت کریمہ کے معانی میں تطابق پیدا ہوگا۔

۲۔ دوسری دلیل: نجات کہتے ہیں: ”إنما“ مابعد کے اثبات کے لئے اور ما سواء کی نفی کے لئے آتا ہے۔ مابعد کو ثابت کرنا: ”إلا“ کو اور ما سواء کی نفی کرنا ”ما“ کو مضمّن ہے۔ الحاصل ”إنما“ اور ”ما“ و ”إلا“ کا مفاد ایک ہے، لہذا ”إنما“ ان کو مضمّن ہوگا، اور ”ما“ و ”إلا“ مفید قصر ہے، لہذا ”إنما“ بھی مفید قصر ہوگا۔

۳۔ تیسری دلیل: ”إنما“ کے ساتھ ضمیر فصل لانا صحیح ہے، یعنی ”إنما یقوم أنا کہنا صحیح ہے؛ اور عند النجاة ضمیر فصل

ضمیر متصل کے حذور ہونے کے وقت آتی ہے، اور ضمیر متصل کا حذور ہونا صرف دو صورتوں میں ہوتا ہے: ۱= ضمیر اپنے عامل سے مقدم ہو، ۲= ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان کوئی حصر، یا کوئی اور وجہ سے فاصل واقع ہو، یہاں پہلی صورت مفقود ہے؛ لہذا دوسری صورت لازم ہوگئی: یعنی اِنَّمَا یقوم اَنَا: میں ضمیر متصل ہے، معلوم ہوا کہ یقوم اور اَنَا کے درمیان کوئی فاصل ضرور ہے، اور یہاں فاصل صرف ”اِلا“ ہو سکتا ہے؛ چنانچہ اِنَّمَا یقوم اَنَا کا معنی مابقوم اِلا اَنَا ہوگا۔ حاصل دلیل: اِنَّمَا ”اِلا“ اور ”اِنَّمَا“ کے معنی کو متضمن ہے، جو مفید قصر ہوتا ہے، لہذا وہ بھی مفید قصر ہوگا۔ اور ”اِنَّمَا“ کے ساتھ ضمیر متصل لانا صحیح ہے اس کی دلیل کے لئے علامہ قزوینی نے فرزدق۔ جس کے اشعار قابل استنباد ہوتے ہیں۔ کا شعر پیش کیا ہیں:

أَنَا الذَّائِدُ الْحَامِي الزَّمَانِ وَإِنَّمَا يَذْفَعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي فِي دَوْرِهِ ۱۰۳/۱

ل: الذَّائِدُ: ہٹانے والا۔ الزَّمَانِ: عہد۔ يَذْفَعُ: دفع کرنا۔ میں ہی مدافعت کرنے والا اور عہد کی وفاء کرنے والا ہوں، اور ان کے احساب کی میں، یا مجھ جیسا ہی دفع کر سکتا ہے۔

● محل استنباد: اس شعر میں شاعر نے دوسرے مصرع میں ”اِنَّمَا“ کے ساتھ ضمیر منفصل استعمال کی ہے، اور ضمیر منفصل لانے ہی میں شاعر کا مقصود حاصل ہو رہا ہے؛ کیوں کہ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ: میں اور مجھ جیسا شخص ہی احساب کی حفاظت کر سکتے ہیں، دوسرے کا کام نہیں ہے۔ مقصود علیہ ”اِنَّمَا“ اور ”مثلی“ ہے؛ اگر شاعر منفصل کے بجائے متصل لانا، اور یو کہتا: اذْفَعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ؛ تو مقصود علیہ فعل: یعنی دفع احساب ہوتا، جو شاعر کے مقصود کے خلاف ہے، کیوں کہ شعر کا مقصود مقصود مقصود علیہ فاعل ہے۔ اور فرزدق جیسے شاعر کا ”اِنَّمَا“ کے ساتھ ضمیر منفصل استعمال کرنا اس کے قانوناً صحیح ہونے کی دلیل ہے۔

● قصر کا چوتھا طریقہ: تقدیم ہے۔

عبرت: ومنها: التقديم؛ كقولك في قصره: تميمي أنا. وفي قصرها: أنا كَفَيْتُ مُهْمَكَ.

تشریح: قصر کا چوتھا طریقہ تقدیم ہے۔ اور تقدیم سے مراد ہی اصول ہے: التقديم ما حقه: التاخير يُفِيدُ الحصرَ والقصر. قصر المصوف کی مثال: تميمي أنا؛ مصنف صرف کا ایک مثال پر اکتفاء کرنا صحیح نہیں ہے، انہیں دوسری مثال دینا چاہئے تھی؛ اس لئے کہ یہ مثال اگر افراد کی ہے؛ تو قلب کی نہیں؛ اگر قلب کی ہے؛ تو افراد کی نہیں ہوگی۔ قصر الصفت کی مثال: أنا كَفَيْتُ مُهْمَكَ؛ یہ مثال حسب اعتقاد مخاطب افراد، وقلب، تعیین کی ہو سکتی ہے۔

● اس فصل کا دوسرا مقصد: طرق قصر میں باہم فرق کیا ہے ● - ●

عبارت: نو هذه الطرق الأربع: اُف من وحوه، لالة الرابع بالفحوى، والباقي بالوضع. والأصل

فی الأول: النصّ علی المثبت والمثبی - كما مر - فلا یُترك إلا کراهة الإطناب؛ كما إذا قيل: زید یعلم النحو، والتصرف، والعروض، أو: زید یعلم النحو، وعمرّو وبکر فیقول فیهما: زید یعلم النحو، لا غیر؛ أو نحو. والباقیة: النصّ علی المثبت فقط.

حرج تمام طرق تصرّف حصر میں مشترک ہیں؛ لیکن چند وجوہ سے باہم مختلف ہیں؛ علامہ قزوینی نے اختلاف کی چار وجوہ ذکر کی ہیں:

۱- پہلی وجہ: چوتھے طریقہ (تقدیم) میں قصر کلام کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے، اور باقیہ طرق قصر میں وضع کے اعتبار سے ہوتا ہے؛ یعنی تقدیم والی صورت میں اگر کوئی ذوق سلیم رکھنے والا غور و فکر کرے؛ تو ہی حصر و قصر سمجھ سکتا ہے، اور باقیہ میں تو ان کی وضع ہی حصر پر دال ہوتی ہے۔

۲- دوسری وجہ: پہلے طریقہ (عطف) میں مثبت و منفی دونوں ہی صراحتاً مذکور ہوتے ہیں؛ جیسا کہ ماقبل میں گزرا؛ بر خلاف دوسرے طریقوں میں صرف مثبت کی تصریح ہوتی ہے، منفی کی تصریح نہیں ہوتی، البتہ منفی پر ضمناً دلالت ہوتی ہے۔

فلا یُترك إلا کراهة الإطناب: مصنف فرماتے ہیں کہ عطف میں چوں کہ حاصل یہ ہے کہ مثبت و منفی کی تصریح کی جائے؛ اس لئے دونوں کی تصریح کو ترک نہیں کیا جائیگا۔ ہاں اگر کسی جگہ مقام کی تنگی، یا ابہام کے ارادہ سے، یا اطناب و تطویل ناپسندیدہ سمجھا جاتا ہو؛ تو تصریح کو ترک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ مثلاً: مخاطب زید کے لئے نحو، صرف، عروض چند صفات کے علم کو ثابت کرتا ہے، اور کہتا ہے: زید یعلم النحو، والتصرف، والعروض؛ مگر حکم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے: زید یعلم النحو، لا غیر؛ دیکھئے! متکلم نے منفی کی تصریح کو اطناب کی وجہ سے چھوڑ دیا۔ اسی طرح اگر مخاطب محو لوزید، و عمر، و بکر کیلئے ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے: زید یعلم النحو، وعمرّو وبکر۔ پھر حکم اس کے رد میں یوں کہے: زید یعلم النحو، لا غیر؛ منفی کی تصریح کو ترک کر دیا۔

عبارت: **تر النفي بـ "لا"** لایجامع الثاني؛ لأن شرط المنفي بـ "لا": أن لا يكون منفيّاً قبلها بغيرها. وجامع الآخرين، فيقال: إنما أنا تميمي لا قيسي؛ وهو يأتي لا عمرو؛ لأن النفي فيهما غير مصرح به؛ كما يقال: امتنع زيد عن المجبتي لا عمرو.

۳- تیسری وجہ: پہلے طریقہ حروف عطف میں سے "لا" عاطفہ اور دوسرا طریقہ: نفی و استثناء دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں؛ چنانچہ "ما زید إلا قائم لا قاعد" کہنا صحیح نہیں ہے؛ عدم اجتماع کی دلیل یہ ہے کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ بلا عاطفہ سے پہلے وہ کسی دوسرے اداۃ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو، ورنہ تکرار لازم آئے گی، اور تکرار ممنوع ہے؛ البتہ منفی بلا عاطفہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، مثلاً: یوں کہہ سکتے ہیں: إنما أنا تميمي لا قيسي۔ اسی طرح: هو یأتيني لا عمرو کہنا صحیح ہے، دلیل یہ ہے کہ انما اور تقدیم کے ساتھ بلا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں بلا عاطفہ



کی شرط موجود رہتی ہے: یعنی نفی لاء سے پہلے صراحتاً نہیں ہوتی ہے، اور جب ایسا ہے: تو جمع ہونے میں کوئی حرج مجہ نہیں ہے؛ اور انما اور تقدیم میں ضمنی نفی کا حصول ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے: امتنع زید عن المحیسی لا عمرو، کیوں کہ یہ جملہ بھی زید سے مجہی کی ضمنی نفی کرتا ہے؛ مگر صراحتاً امتناع زید عن المحیسی کا اثبات ہو رہا ہے؛ اسی پر سے لا عمر کہنا صحیح ہے۔ اسی طرح تقدیم اور انما کے ساتھ منفی بلاء عاطفہ کا اجتماع صحیح ہے۔

عبارت: السکاکی: شرط جامعہ الثالث: أن لا يكون الوصف مختصاً بالموصوف، نحو: ﴿انما يستجيب الذين يسمعون﴾ عبد القاهر: لا تحسن في المختص؛ كما تحسن في غيره؛ وهذا أقرب. تخریج: علامہ سکاکی نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کی ایک شرط بیان کی ہے، اور وہ شرط یہ ہے کہ قصر الصفت میں وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو، جیسے: انما تمیمی انا؛ میں تمیمیف متکلم کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ اگر وہ وصف موصوف کے ساتھ مختص ہوگا؛ تو یہ دونوں ساتھ میں جمع نہیں ہو سکتے، جیسے اس کی مثال: ﴿انما يستجيب الذين يسمعون﴾؛ اس آیت میں: لا الذين لا يسمعون کہنا ممتنع ہے؛ کیوں کہ وصف استجابت سننے والوں کے ساتھ خاص ہے؛ کیوں کہ قبول وعی کرتا ہے جو سننا ہی نہ چاہتا ہو، وہ کیسے قبول کریگا۔ اور علامہ عبد القاهر کے نزدیک سکاکی کی بیان کردہ شرط حسن و غیر حسن کے قبیل سے ہے: یعنی جمع کرنا جائز تو ہے؛ مگر اچھا نہیں ہے۔ ہمارے مصنف کو جر جاتی کی بات زیادہ پسند ہے؛ اسی لئے انہوں نے اسے اقرب رالی الصواب کہا ہے، اور اقرب رالی الصواب کی علت علامہ تھمنازائی نے مختصر المعانی میں یو یون فرمائی ہیں: کہ علامہ قزوینی کا نظریہ اثبات برہنی ہے، اور سکاکی کا نظریہ نفی برہنی ہے، اور شہادت اثبات کو شہادت نفی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے؛ بلکہ اود اقرب رالی الصواب ہوگا۔

عبارت: واصل الثانی: أن يكون ما استعمل له مما يحمله المخاطب وينكره، بخلاف الثالث، كقولك لصاحبك: -وقد رأيت شبحاً من بعيد-: ما هو إلا زيد؛ إذا اعتقده غيره قصراً.

ترجمہ: خانی کی اصل یہ ہے کہ وہ حکم جسمیں (نفی و استثناء) استعمال ہوا ہے، ایسا ہو کہ اس سے مخاطب نادانف ہو، اور مخاطب اس کا منکر ہو، برخلاف ثالث کہ: جیسے تیرا قول اپنے ساتھی سے، حال یہ ہے کہ تو نے دور سے ایک شخص کو دیکھا: ماہر الا زید، جب کہ تیرا ساتھی اس کے بارے میں زید کے علاوہ کا اعتقاد رکھتا ہو، اور اس پر مصر ہو۔

۱- چوتھی وجہ: نادان لا کی اصل یہ ہے کہ وہ ایسے احکام میں استعمال ہوتا ہے جس کو مخاطب نہیں جانتا ہو، اور اس سے مخاطب نادانف ہوتا ہے، اور اس کا منکر ہوتا ہے۔ اور اگر مخاطب کو وہ حکم معلوم ہو، یا مخاطب اس حکم کا منکر نہ ہو؛ تو انما والی صبر سے تصریح پیدا کرنا چاہیے؛ جیسے: آپ نے دور سے پر چھائی دیکھی، اور آپ نے کہا: ماہو الا زید؛ تو یہ کہنا اس وقت صحیح ہوگا، جب کہ آپ کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ زید کے علاوہ ہے، اور اس کو اپنے اعتقاد میں اصرار ہو؛ یعنی وہ

زید ہونے سے ناواقف ہو، اور غیر زید ہونے کا اصرار کرتا ہو۔

عبارت: وقد ينزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب؛ فيستعمل له الثاني إفراداً نحو: ﴿وما محمد إلا رسول﴾ [الاعتراف: ۱۴۴] أي: مقصوراً على الرسالة لا يتعداها إلى التبري من الهلاك، نزل استعظامهم هلاكه منزلة إنكارهم إياه، أو قلباً؛ نحو: ﴿إن أنتم إلا بشر مثلنا﴾ [برسم: ۱۰] لاعتقاد القائلين بأن الرسول لا يكون بشراً. مع إصرار المخاطبين على دعوه الرسالة.

ترجمہ: کبھی حکم معلوم کو حکم مجہول کے درجہ میں اتار دیا جاتا ہے اعتبار مناسب کی وجہ سے؛ چنانچہ اس حکم کے لئے نفی واستثناء استعمال کیا جاتا ہے۔ قسراً افراد کی مثال: ﴿وما محمد إلا رسول﴾: یعنی رسالت پر منحصر ہے، ہلاکت سے بری ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہے، صحابہ کے استعظام ہلاکت کو ان کے انکار ہلاکت کے مرتبہ میں اتار دیا لیا گیا ہے۔ قسراً قلب کی مثال: ﴿إن أنتم إلا بشر مثلنا﴾: قائلین کے اعتقاد: رسول بشر نہیں ہوتا ہے۔ کی وجہ سے باوجود یہ کہ مخاطبین دعویٰ رسالت پر مصر تھے۔

تشریح: کبھی مقتضی حال کی وجہ سے حکم معلوم کو حکم مجہول کے درجہ میں اتار کر اس میں نفی واستثناء کو استعمال کیا جاتا ہے، یعنی اوپر ہم نے پڑھا کہ ”ما“ ”و“ ”إلا“ احکام مجہولہ میں استعمال ہوتا ہے؛ مگر کبھی کبھی اس کو احکام معلومہ میں امر مناسب کی وجہ سے استعمال کر دیتے ہیں، اور ایسی جگہوں میں احکام معلومہ کو مجہولہ سمجھ لیا جاتا ہے، جیسے: ﴿وما محمد إلا رسول﴾؛ اس آیت کے شکلم اللہ ہے، اور مخاطب صحابہ ہیں، گو صحابہ یہ جانتے تھے کہ آپ ﷺ رسولوں کی طرح ایک رسول ہیں، اور آپ کو بھی موت طاری ہوگی؛ مگر چوں کہ حضرات صحابہ رسول کی موت کو ایک امر عظیم خیال کرتے تھے؛ اس لئے اللہ نے ان کے خیال کو انکار و جہل کے مرتبہ میں اتار دیا: یعنی ایسا سمجھ لیا کہ وہ آپ کی موت کے منکر ہیں، اور حکم منکر کے لئے نفی واستثناء استعمال ہوتا ہے، اللہ نے اسے استعمال کیا، یہ قسراً افراد کی مثال ہے۔

قسراً قلب کی صورت میں معلوم کو مجہول کے درجہ میں اتارنے کی مثال: ﴿إن أنتم إلا بشر مثلنا﴾؛ اس قول کے شکلم کفار ہیں، اور مخاطب انبیاء ہیں، انبیاء کو اپنے بشر ہونے کا انکار نہ تھا، اور نہ اس سے ناواقف تھیں؛ مگر چوں کہ کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا، دوسری طرف انبیاء نبوت پر مصر تھے، اس لئے کفار نے اپنے اعتقاد فاسد، اور انبیاء کے اپنی نبوت پر مصر ہونے کی وجہ سے انبیاء کو منکر بشریت کے درجہ میں اتار کر ”ما“ ”و“ ”إلا“ کو استعمال کیا۔

عبارت: نوقولہم: ﴿إن نحن إلا بشر مثلکم﴾ [برسم: ۱۱] من باب مسجراته الخضم؛ لیغترد؛ حیث یزاد تبکیته، لا لتسليم انتفاء الرسالة، و کقولک: إنما هو أخوک، لمن یعلم ذلک یوقر به، وأنت تريد أن ترفقه علیه.

ترجمہ: اور انبیاء کا قول: ﴿إن نحن إلا بشر مثلکم﴾؛ مقابل کو ذلیل دینے کے قبیل سے ہے، تاکہ مقابل کو پھسایا

جائے، کیوں کہ مقابل کو خاموش کرنا مقصود ہے، نکتہ انتقاد رسالت کو تسلیم کرنا۔ اور جیسے تیرا قول: "انما هو اخوك اس سے جو جانتا ہو، اور اس کا اقرار کرتا ہو، اور تو اس کا اس کے بھائی پر مہربان بناتا ہو۔

تشریح: یہاں ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے کہ رسالت و بشریت کے درمیان کفار حضرات کے منافات کا دعوہ شاید انبیاء حضرات نے قبول کر لیا ہے، اسی وجہ سے انہوں نے اپنی بشریت کا اعتراف بصورت قصر فرمایا، گویا: انبیاء نے کفار کے عقیدہ: "نبوة و بشریت جمع نہیں ہو سکتے" کو تسلیم کر لیا۔

● جواب: مذکورہ متن میں اس کا جواب دیا گیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ انبیاء کا بصورت قصر اپنی بشریت کے اعتراف میں ﴿إِن نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ - کہنا: مجارات خصم کے قبل سے ہے، اور مجارات خصم کہتے ہیں: ایک شخص اپنے مقابل کے بعض مقدمات کو اسے اپنے موقف سے ہٹا دینے کی غرض سے تسلیم کرے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ انبیاء کا قول مجاراة کے قبل سے ہے: یعنی آپ کی بات صحیح ہے، ہم بشر ہیں، مگر رسالت بشر کے متافی نہیں ہے؛ لہذا ہم بشر بھی ہیں، اور رسول بھی ہیں۔

عبارت: وَقَدْ يَنْزِلُ الْمَجْهُولُ مُتَزَلَّةً الْمَعْلُومِ؛ لِادِّعَاءِ ظَهْوَرِهِ فَيَسْتَعْمَلُ لَهُ الثَّالِثُ؛ نَحْوُ: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ﴿دفعہ ۱۰۰﴾ وَلِذَلِكَ جَاءَ: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ ﴿دفعہ ۱۱۲﴾ لِلرَّدِّ عَلَيْهِمْ مُؤَكَّدًا بِمَا تَرَى۔  
تشریح: کبھی حکم مجہول کو حکم معلوم کے درجہ میں اتار کر "انما" استعمال کیا جاتا ہے، اور یہ اس جگہ کیا جاتا ہے جہاں مخاطب حکم سے جاہل ہو؛ لیکن متکلم اس کے ظہور کا دعوہ کرنا چاہتا ہو، جیسے اس کی مثال: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ﴿دفعہ ۱۰۰﴾ ہے، یہ ہوگا مصلح ہونا مسلمان مخاطب کے نزدیک امر مجہول ہے؛ مگر ہو اپنے مصلح ہونے کو امر ظاہر بتلانے کے لئے حکم معلوم کے درجہ میں اتار دیا اور اس کے لئے "انما" استعمال کیا؛ چوں کہ یہود نے اپنے مصلح ہونے کا مبالغہ دعوہ کیا تھا؛ اسی لئے باری تعالیٰ نے ان کی تردید کئی تاکیدات پر مشتمل کلام سے فرمائی: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ ﴿دفعہ ۱۱۲﴾؛ تاکیدات آیت میں چھ (۶) ہیں: ۱۔ جملہ اسمیہ جو دوام چاہتا ہے، ۲۔ خبر معرفہ، ۳۔ مستند مستدالیہ کے درمیان میں ضمیر فصل، ۴۔ کلام کو حرف "الا" سے شروع فرمایا، ۵۔ "إِنَّ" حرف تاکید لایا گیا، ۶۔ لیکن کے ذریعہ ملامت کی گئی۔  
عبارت: نَوْمِزَةُ (انما) عَلَيَّ الْعُطْفِ: أَنَّهُ يُعْقَلُ مِنْهَا الْحُكْمَانِ مَعًا، وَأَحْسَنُ مَوَاقِعُهَا التَّعْرِیْضُ؛ نَحْوُ: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ﴿دفعہ ۱۰۰﴾؛ فَبِأَنَّهُ تَعْرِیْضٌ بِأَنَّ الْكُفَّارَ - مِنْ فِرَاطِ جَهْلِهِمْ - كَالْبَهَائِمِ، فَطَمَعُ النَّظَرِ مِنْهُمْ كَطَمَعِهَا مِنْهَا۔

تشریح: انما میں ایک فضیلت ہے جو دوسرے طرق میں نہیں ہے۔ اور وہ یہ ہے: انما میں دونوں حکم: یعنی - مذکور حکم کا اثبات، اور ماعد اسے نفی - ایک ساتھ معلوم ہوتے ہیں؛ اگرچہ عطف میں اثبات نفی کی تصریح ہوتی ہے؛ مگر ایک ساتھ

نہیں ہوتی ہے۔ معنف فرماتے ہیں کہ انما کے استعمال کا سب سے اچھا موقع تعریف ہے، مثلاً: اللہ کا کفار پر تعریف کرتے ہوئے فرماتا: ﴿إِنَّمَا يَذْكُرُ أُولَ الْأَلْبَابِ﴾ (مر - ۱۹)؛ اس آیت سے مقصود کفار کو چڑانا ہے: کہ کفار اپنی جہالت کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں؛ لہذا جس طرح حیوان سے خیر کی امید رکھنا بے سود ہے؛ اسی طرح ان سے خیر کی امید رکھنا بے سود ہے۔

عبارت: ثُمَّ الْقَصْرُ كَمَا يَقَعُ بَيْنَ الْمَبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ - عَلَى مَامَر - يَقَعُ بَيْنَ الْفَعْلِ وَالْفَاعِلِ وَغَيْرَهُمَا، فَتَقَى الْإِسْتِثْنَاءُ يُؤَخَّرُ الْمَقْصُورُ عَلَيْهِ مَعَ أَدَاةِ الْإِسْتِثْنَاءِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيْنَهُمَا بِحَالِهِمَا؛ نَحْوُ: مَا ضَرَبَ إِلَّا عَمْرَأَ زَيْدٌ وَمَا ضَرَبَ إِلَّا زَيْدٌ عَمْرَأً. لَا اسْتِزَامَهُ قَصْرَ الصِّفَةِ قَبْلَ تَمَامِهَا.

تشریح: قصر جیسے مبتداء و خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے، اسی طرح قصر فعل و فاعل، اور ان کے ماسواء فاعل و مفعول کے درمیان، اسی طرح باب ”اعطیت“ کے دو مفعولوں کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے۔ فعل و فاعل کے درمیان قصر کی مثال: مَا ضَرَبَ إِلَّا زَيْدٌ؛ فاعل اور مفعول کے درمیان کی مثال: وَمَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرَأً؛ اس کے برعکس: مَا ضَرَبَ إِلَّا عَمْرَأَ زَيْدٌ؛ اسی طرح باب ”اعطیت“ ما اعطیت زیداً إلا درہماً، اس کے برعکس: ما اعطیت درہماً إلا زیداً۔

فقہی الاستثناء يؤخر المقصور عليه مع أداة الاستثناء: استثناء میں مقصور علیہ حرف استثناء کے ساتھ مؤخر ذکر کیا جائیگا: یعنی مقصور علیہ اگر فاعل ہے؛ تو اس کو جملہ کے اخیر میں إلا کے ساتھ ذکر کیا جائیگا، جیسے: وَمَا ضَرَبَ إِلَّا زَيْدٌ؛ اگر مقصور علیہ مفعول ہو؛ تو اسے بھی ”إلا“ کے ساتھ مؤخر کیا جائیگا، جیسے: وَمَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرَأً۔ مَعَ أَدَاةِ الْإِسْتِثْنَاءِ سے اشارہ کیا گیا مقصور علیہ بغیر اس کے ذکر کیا تو صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں معنی مرادی میں خلل واقع ہوگا؛ مابین التباس ہوگا: یعنی مقصور علیہ مقصور، و مقصور علیہ مقصور بن جائیگا۔

قَدْ تَقَدَّمَ بَيْنَهُمَا بِحَالِهِمَا: مقصور علیہ اور ادوات استثناء کو ان کی حالت پر باقی رکھتے ہوئے مؤخر کے بجائے مقدم کرنا قلیل الاستعمال ہے، جیسے: مَا ضَرَبَ إِلَّا عَمْرَأَ زَيْدٌ، أو مَا ضَرَبَ إِلَّا زَيْدٌ عَمْرَأً۔

لَا اسْتِزَامَهُ قَصْرَ الصِّفَةِ قَبْلَ تَمَامِهَا: قلیل الاستعمال کی وجہ صفت کا قصر موصوف پر صفت کے تمام و مکمل ہونے سے پہلے ہی لازم آئیگا: کیوں کہ ”مَا ضَرَبَ إِلَّا عَمْرَأَ زَيْدٌ“ میں کمال صفت ضرب زید ہے؛ مگر مقصور علیہ کے مقدم کرنے کی وجہ سے قصر صرف ضرب پر ہوا، نہ ضرب زید پر، اسی طرح ”مَا ضَرَبَ إِلَّا زَيْدٌ عَمْرَأً“ میں ہوا ہے؛ حالاں کہ قصر کے لئے ضروری ہے کہ پہلے صفت کا ذکر مکمل ہو جائے؛ اس کے بعد مقصور علیہ ذکر کیا جائے۔

نوٹ: فعل و فاعل یا فاعل و مفعول میں جو قصر ہوگا وہ صرف قصر الصفت علی الموصوف ہوگا، قصر الموصوف علی الصفت نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ اس مثال کے لئے فاعل کا فاعل ہونے کی حیثیت میں فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوتا ہے، اور یہ ہونے نہیں

ہوسکتا۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو فاعل قائل نہ رہیگا؛ بل کہ وہ مبتداء ہو جائیگا۔

عبارت: توجه الجميع: ان النفي في الاستثناء المفرغ يتوجه الى مقرر، هو مستثنى منه عام مناسب للمستثنى في جنسه وفي صفته، فاذا اجيب منه شيء بـ (الا)، جاء القصر، وفي انما يؤخر المقصور عليه؛ ولا يجوز تقديمه على غيره للالتباس، و"غير" كـ (الا) في افادة القصرين، وفي امتناع مجامعة "لا" العاطفة۔ ترجمہ: تمام کی وجہ ہے کہ نفی استثناء مفرغ میں مقدر یعنی مستثنیٰ منہ کی طرف متوجہ ہوتی ہے، جو عام اور مستثنیٰ کی جنسیت و وصفیت میں مستثنیٰ کے مناسب ہوتی ہے؛ پس جب اس میں سے کوئی چیز "الا" کے ذریعہ ثابت کی جائے؛ تو قصر جائیگا۔ اور انما میں مقصور علیہ مؤخر کیا جاتا ہے، اور اس کا مقدم کرنا اس کے علاوہ پر التباس کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور (غیر) "الا" کی طرح ہے قصر کا ناکدہ دینے میں، اور لا عاطفہ کے ساتھ جمع ہونے کے ممتنع ہونے میں۔

توضیح: اس متن میں مصنفؒ نے طرق قصر کے مفید قصر ہونے کی وجوہات کی بات چھیڑی ہے، طرق قصر میں سے صرف استثناء مفرغ میں نفی واستثناء کے مفید قصر ہونے کی وجہ ذکر فرمائی، اور ما بقیہ تمام طرق کی مفید قصر کی وجوہات کو ترک کر دیا، آخر کیا حکمت ہے؟ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ طرق قصر میں سے تقدیم کا مفید قصر ہونا یہ ذوق سلیم پر موقوف ہے؛ لہذا اس کی وجہ بیان نہیں کر سکتے، اور عطف، اور نفی واستثناء (استثناء منقطع و متصل) میں ان دونوں کا مفید قصر ہونا واضح ہے، اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح انما کے متعلق ہم نے پڑھا کہ وہ نفی واستثناء کی طرح ہے؛ لہذا اس کا مفید قصر ہونا بھی واضح ہے۔ پس استثناء مفرغ میں مستثنیٰ منہ کے مذکور نہ ہونے کی وجہ سے مفید قصر ہونے میں ایک گونہ خفاء تھا؛ اس لئے صرف اس کی وجہ قصر بیان کی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ نفی واستثناء استثناء مفرغ میں مفید قصر ہے؛ کیوں کہ اس میں نفی مستثنیٰ منہ جو محذوف ہے، اس کی طرف متوجہ ہوگی، اور وہ محذوف عام ہوگا؛ یعنی مستثنیٰ کو بھی شامل ہوگا، اور مستثنیٰ منہ جنسیت و وصفیت میں مستثنیٰ کے مشابہ ہوگا۔ جنسیت کے مشابہ ہونے کا مطلب: مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کا ایک فرد ہو، اور صفت میں مشابہ ہونے کا مطلب: اگر مستثنیٰ فاعل ہو؛ تو مستثنیٰ منہ بھی فاعل ہو؛ اب جب مستثنیٰ منہ ان وصاف کا حامل ہوگا، اور اس میں سے کسی ایک فرد کا استثناء ہو؛ تو ما بقیہ افراد کے لئے نفی ثابت ہوگی، اور اسی کو قصر کہتے ہیں۔

وفي انما يؤخر المقصور عليه: انما میں مقصور علیہ کو مؤخر ہی رکھا جائیگا، اگر اس کے برعکس کیا گیا؛ تو التباس لازم آئیگا؛ یعنی مقصور کا مقصور علیہ بن جائیگا؛ وجہ اس کی یہ ہے کہ انما میں مقصور و مقصور علیہ کو معلوم کرنے کی صرف یہی ایک صورت ہے، اور وہ تاخیر ہے، دوسری کوئی علامت نہیں ہے؛ برخلاف نفی واستثناء میں لا کے بعد متصل ہونا یہ مقصور علیہ ہونے کی علامت ہے۔

”غیر“ ک۔ (الام): لفظ غیر بلا کی طرح ہے: یعنی بلا کی طرح غیر سے قصر الموصوف اور قصر الصفات کا قاعدہ حاصل ہوتا ہے: اسی طرح بلا کی طرح غیر کے ساتھ لائے عطف کا اجتماع نہیں ہو سکے گا۔ یعنی ما فالم غیر زید لاء بکر نہیں کہہ سکتے۔ اور اسی طرح لا زید غیر قائم، لا قاعد نہیں کہہ سکتے۔

## الفصل السادس

## ﴿الإنشاء﴾

علم معانی کا چھٹا باب انشاء ہے، اور انشاء کے لغوی معنی ابتداء و اختراع کے ہیں: یعنی ایجاد کرنا۔ اور اصطلاح میں وہ کلام ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا نہ کہا جاسکے، مثلاً: کسی نے کہا: پانی لایئے! اس کے کہنے والے کو جھوٹا نہ کہا جائیگا۔ انشاء کی دو قسمیں ہیں:۔ طلبی،۔ غیر طلبی۔

●۔ طلبی: وہ انشاء ہے جس میں طلب کے معنی ہو: یعنی اس کے ذریعہ کسی ایسی چیز کو طلب کیا جائے جو طلب کے وقت حاصل نہیں، جیسے: کھڑے ہو جاؤ! جمعہ کا دن کب ہے؟ کاش کے تو محنت کرتا؟ ان مثالوں میں طلب کا معنی موجود ہے۔

●۔ غیر طلبی: وہ انشاء ہے جس میں طلب کے معنی نہ ہوں: یعنی اس کے ذریعہ کسی چیز کو طلب نہ کیا جائے: جیسے: قسم، تعجب، مدح، وزم کے صیغے اور اسی طرح عقود کے صیغے ان میں طلب کے معنی نہیں ہیں، انشاء کی یہ دوسری قسم (غیر طلبی) علم معانی کی بحث سے خارج ہے، اس لئے مصنف نے اسے بیان نہیں کیا ہے۔

●۔ انشاء کی قسمیں: انشاء کی پانچ صورتیں ہیں: تمنیٰ۔ استفہام۔ امر۔ نہی۔ نداء۔ ان پانچوں چیزوں کو خطیب قرآنی بالترتیب اس فصل میں بیان کریں گے۔

●۔ اء التمنیٰ: ہو طلب حصول شیء مرغوب بشرط المحیة۔ کسی ایسی مرغوب اور پسندیدہ چیز کی تمنا کرنا، جس کے غیر ممکن اور مشکل ہونے کی وجہ سے حاصل ہونے کی امید نہ ہو۔

عبارت: الإنشاء إن كان طلباً استدعياً مطبوعاً غير حاصل وقت الطلب، وأنواعه كثيرة: منها التمني، واللفظ الموضوع له ليت، ولا يشترط إمكان التمني نقول: ليت الشباب يعود! وقد يُتمنى بـ(هل)؛ نحو: هل لي من شفيع؟ حيث يعلم أن لا شفيع، وبـ(لو)؛ نحو: لو تأتيتني؛ فتحدثني! بالنصب.

السكاكي: كأن حروف التنديم والتخصيص موهى نحو: هلاً، وألاً بقلب الهاء همزة، وأولاً، وأولماً مأخوذة منهما مركبتين مع "لا" و"ما" المزيتين؛ لتضمنهما معنى التمني؛ ليتولد منه في الماضي

التنديم؛ نحو: هلاً أكرمت زيدا! وفي المضارع التخصيص؛ نحو: هلاً تقوم.

تفريح: اس فصل میں انشاء طلبی کی پانچ اقسام ذکر کرنے والے ہیں، ان میں سے پہلی قسم تمنیٰ ہے، تمنیٰ کہتے ہیں کہ کسی

ایسی مرغوب اور پسندیدہ چیز کی تمنا کرنا، جس کے غیر ممکن اور مشکل ہونے کی وجہ سے حاصل ہونے کی امید نہ ہو، اور اس کا موضوع کہ لفظ ”لیت“ ہے، جیسے: لیت الشباب يعود؛ اور جیسے قرآن میں اس کی مثال: لیت لنا مثل ما اوتی فارون (النقص۔ ۱۷۱) جیسا مال و متاع فارون کو ملا۔ کاش! مجھے بھی ایسا ملتا۔ ایسا ہونا مشکل ہے، لہذا یہ تمنی ہوگا، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے تمنی ہی کا ممکن الحصول ہونا تمنی کے لئے ضروری نہیں ہے۔ اور کبھی تمنا کے لئے ”ہل“ اور ”لو“ استعمال ہوتا ہے، ہل کی مثال: ہل لہ من شفیع؛ یہ ایسی جگہ کہا جاتا ہے جہاں خارج میں کوئی شفیع نہ ہو، اور اگر کوئی شفیع خارج میں ہو، تو یہ ہل استفہام کے لئے ہوگا۔ ”لو“ کی مثال: لو تاتینی فتحدثنی؛ ”ف“ کے بعد ان مقدرہ ہونگی وجہ سے تحدثنی منصوب ہے، اور یہ نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ ”لو“ یہاں شرط کے لئے نہیں ہے؛ کیوں کہ ”لو“ شرطیہ کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوتا ہے، اور یہاں منصوب ہے۔ حاصل کلام ”ہل“ اور ”لو“ یہ دونوں شرط کے موضوع لہ الفاظ ہیں، اور تمنی میں اس کا استعمال مجازاً ہوتا ہے۔

عبارة: السكاكى: كأن حروف التندیم والتخصیص یوہی نحو: ہلا، واولاً بقلب الہاء همزة، ولولا، ونوما ما عوذة منهما مرکبتین مع ”لا“ و”ما“ المزیذتین؛ لتضعفہا معنی التمنی؛ لیتولد منه فی الماضي التندیم؛ نحو: ہلا اکرمت زیداً؛ وفی المصارع التخصیص؛ نحو: ہلا تقوم۔

تشریح: علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ: ہلا، واولاً، ولولا، ولوما یہ حروف تہذیم، اور تخصیص ہیں تہذیم: یعنی شرمندہ کرنا، ملامت کرنا، اور تخصیص: یعنی ابھارنا، شوق دلانا۔ یہ چاروں حروف مستقل حروف نہیں ہیں؛ بل کہ یہ ”ہل“ اور ”لو“ جو مجازاً تمنی کے لئے ہوتے ہیں، ان سے ”لا“ و”ما“ زائدہ کو ملا دیا گیا ہے، جس سے چار حروف تیار ہوئیں: ہلا، واولاً، ولولا، ولوما۔

ترکیب کی علت: دونوں کا تمنی کے معنی کو وجوہاً، ولوما متضمن ہوتا ہے؛ یعنی ترکیب کے بعد یہ حروف وجوبی و لزومی طور پر تمنی کے معنی کو متضمن ہوں گے، اور ترکیب سے پہلے تمنی کے لئے احتمالاً تھے۔ اب اگر ان حروف کا استعمال ماضی میں ہوگا؛ تو اس سے تہذیم کا معنی مطلوب ہوگا؛ کیوں کہ تمنا امر محبوب کی کیجاتی ہے، اور جب وہ امر محبوب ماضی میں فوت ہو گیا؛ تو مخاطب اس پر نادم ہوگا، اور اگر یہ حروف فعل مستقبل میں استعمال ہوں گے؛ تو اس سے تخصیص کا معنی مطلوب ہوگا، اس لئے کہ امر محبوب کی فعل مستقبل میں ترغیب ہوتی ہے۔

عبارة: وقد یتمنی بـ (لعل) فیعطی لہ حکم لیت نحو: لعلی أحج فأزورك بالنصب لبعده المرجوع عن الحصول۔

تشریح: کبھی کبھی ”لعل“ مجازاً تمنی کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس وقت لیت کی طرح لعل کے بعد فعل مضارع ”ان“ مقدرہ کی وجہ سے منصوب ہوگا؛ تاکہ یہ نصب مجازاً قرینہ بنے، اور لعل سے تمنی اس وقت ہوگی جب لعل ان اشیاء پر داخل

ہوں جو بعید الحصول ہوں، جیسے: لعلی أحج فازورك؛ میں حکم حج پر داخل ہوا ہے، جو بعید الحصول ہے۔

❖ الاستفہام: طلب العلم بشئ بادوات معروفہ۔ کسی چیز کے بارے میں حروف استفہام سے سوال کرنا ”استفہام“ کہلاتا ہے

نومنها: الاستفہام؛ والألفاظ الموضوعه له: الهمزة بوهل بوما، ومن بواي، وكم بوكيف، وأين بواني، ومتي بوايان۔

تشریح: کسی چیز کے بارے میں اس کے مشہور کلمات سے سوال کرنا ”استفہام“ کہلاتا ہے، اس کے لئے چند الفاظ وضع کئے گئے ہیں: اور وہ یہ ہیں: بوهل بوما، ومن بواي، وكم بوكيف، وأين بواني، ومتي بوايان۔

عبارت: نف: ”الهمزة“: لطلب التصديق؛ كقولك: أقام زيد؟ و أزيد قائم؟، أو التصور، كقولك: أدبَسَ في الإناء أم عَسَل؟، وأفسى الحباية دَبَسَكَ أم في الزَّق؟، ولهذا لم يقبح: (أزيد قام) (أعمرو عرفت) والمسؤول عنه بها: هو ما يليها؛ كالفعل في: (أضربت زيدا؟) أو الفاعل في: (أأنت ضربت زيدا؟) أو المفعول في: (أزيداً ضربت؟) و”قل“: لطلب التصديق فحسب؛ نحو: هل قام زيد؟ وهل عمرو قاعد؟۔

تشریح: حروف استفہام کے معانی کا بیان:

۔ ”همزة“ طلب تصديق وتصور کے لئے آتا ہے اور ”هل“ صرف طلب تصديق کے لئے آتا ہے۔

۔ طلب تصور: یعنی کسی مفرد شی کو معلوم کرنا؛ خواہ وہ مفرد شی محکوم علیہ (جس پر کوئی حکم لگایا گیا ہو) ہو، جیسے: أدبَسَ في الإناء أم عَسَل؟ سرکہ اور شہد دونوں کے بارے میں سوال ہے جس پر برتن میں ہونے کا حکم ہے۔ اور خواہ وہ شی محکوم (جس کا کسی پر حکم لگایا گیا ہو) ہو، جیسے: أفسى الحباية دَبَسَكَ أم في الزَّق؟ یعنی مکے میں ہونے یا مکہ میں ہونے کا سوال ہے، جس کا حکم سرکہ پر لگایا گیا ہے۔ اور طلب تصور میں وہ مفرد شی فاعل بھی ہو سکتی ہے، اور مفعول بھی۔ فاعل کی مثال: (أزيد قام)؛ مفعول کی مثال: (أعمرو عرفت)؛ ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ مسئول عنہ جس کے متعلق سوال کرنا ہو: یعنی جس چیز کو طلب کرنا ہو اسے ہمزہ کے مصلحہ لائیں گے، جیسے اگر فاعل کا سوال کرنا ہو: تو: أأنت ضربت؟؛ فعل کا: (أضربت زيدا؟)؛ مفعول کا: (أزيداً ضربت؟)؛ لائیں گے۔

عبارت: ولهذا امتنع: هل زيد قام، أو عمرو؟ وقبح: هل زيداً ضربت؟، لأن التقديم يستلعي حصول التصديق بنفس الفعل دون: هل زيداً ضربته، لجواز تقدير المفسر قبل زيد۔

تشریح: چون کہ ”هل“ طلب تصديق کے لئے آتا ہے؛ اسی وجہ سے اسے طلب تصور کے لئے استعمال کرنا ممتنع ہے۔ اس



کا مطلب یہ ہے کہ جس جملہ میں طلب تصور کے سوال کا احتمال یقینی ہو، اس پر ”ہل“ کا دخول ممتنع ہے، جیسے: هل زيد قام، او عمرو؟ اس میں ام متعلقہ ہے نكدام منقطعہ؛ کیوں کہ ام منقطعہ مفرد پر داخل نہیں ہوتا، اور ام متعلقہ ایسے جملہ میں استعمال ہوتا ہے جہاں نسبت کلامیہ کا علم ہو، مگر دو امروں میں سے ایک کی تعیین مطلوب ہو، مزید برآں اس جملہ میں اس قرینہ کے ساتھ فاعل کی تقدیم فعل پر یہ دلالت کرتی ہے کہ فعل کا علم پہلے سے ہے؛ کیوں کہ فاعل کی تقدیم صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے؛ یعنی تصدیق (نسبت) کا علم ہے، صرف سوال فاعل کا ہے؛ لہذا اس جیسے جملے میں ”ہل“ کا دخول ممتنع ہوگا، اور جہاں طلب تصور کے سوال کا احتمال مذہب ہو، اس پر ”ہل“ کا دخول قبیح ہے، جیسے: هل زيدا ضربت؟ اس میں ام متعلقہ نہ ہونے کی وجہ سے زید کی تقدیم میں تخصیص و اہتمام دونوں کا احتمال ہے؛ اگر تخصیص کے لئے مانے؛ تو سوال تصور کا ہوگا، اور اگر اہتمام کے لئے مانے؛ تو سوال تصدیق کا ہوگا۔ چوں کہ اس جیسے جملہ میں دونوں کا احتمال ہے، اس لئے اس پر ”ہل“ کا دخول قبیح ہے، اور جس جملہ میں طلب تصدیق کا احتمال یقینی ہو، اس پر ”ہل“ کا دخول صحیح ہے، جیسے: هل زيدا ضربت؛ میں ضربت فعل مفعول کی ضمیر میں عمل کریگا، اور زید ا کا عامل مقدر ہوگا، تقدیری عبارت ہوگی: هل ضربت زيدا ضربتہ؛ چوں کہ اس جملہ میں تخصیص کا احتمال بالکل نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے شکم کو نفس تصدیق کا علم نہیں ہے، اور شکم ہل کے ذریعہ طلب تصدیق کرتا ہے جو صحیح ہے۔

عبارت: وجعل السكاكى قُبَح: هل رجل عَرَفَ لذلک، ويلزمه الا يقبح: هل زيد عرف؟ وعلل غيره قُبَحُهُما بأن ”هل“ بمعنى ”قد“ في الأصل. وترك الهمزة قبلهما لكثرة وقوعها في الاستفهام..

تشریح: علامہ سکاکی کے نزدیک ”رجل عرف“ پر ہل کا دخول ممتنع ہے، اس کی دلیل سابق میں ہم ”بحث ما ان قلت“ میں سکاکی کا مسلک پڑھ چکے ہیں: یعنی رجل عرف میں رجل کی تقدیم تخصیص کے لئے ہے؛ لہذا یہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضا کریگی، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس جملہ میں ہل کا دخول طلب تصور کے لئے ہے، اور ہل کا استعمال طلب تصور کے لئے ممتنع ہے، اسی لئے سکاکی نے قبیح قرار دیا ہے، برخلاف زید عرف میں زید کی تقدیم سکاکی کے نزدیک تعوی کے لئے ہے؛ لہذا وہاں ہل کا دخول طلب تصدیق کے لئے ہوگا؛ لہذا قبیح نہ ہوگا۔

اور علامہ سکاکی کے علاوہ دوسرے علماء نے ان دو جملوں میں ہل کے دخول کی یہ علت بیان کی ہیں: کہ ہل اپنے اصلی استعمال کے اعتبار سے ”قد“ کے معنی میں ہے، اور رہا استفہام تو اس ہمزہ سے پیدا ہوگا جو ہل سے پہلے محذوف ہے؛ چنانچہ ہل زید عرف کی اصل اہل زید عرف ہے، اور ہمزہ کا استعمال دونوں میں صحیح ہے۔ اور ”ہل“ استفہامی معنی میں کثیر الاستعمال ہونے کی وجہ سے اس سے پہلے ہمزہ کو گرا کر ہل کو اس کے قائم مقام کر دیا، اور قد فعل کے خواص میں سے ہے؛ لہذا وہ ہل جو قد کے معنی میں ہے وہ بھی فعل کے خواص میں سے ہوگا، اور جب ہل بمعنی قد فعل کے خواص میں سے

ہوا؛ تو اس کا دخول اسم پر فتح ہوگا۔ حاصل کلام غیر سکا کی نے ان دو جملوں میں اہل کے دخول کی قباحت کی علت اسم پر دخول کو بیان کیا ہے۔

عبارت: وہی تخصص المضارع بالاستقبال، فلا يصح: هل تضرب زيداً وهو أخوك. كما يصح أن تضرب زيداً وهو أخوك. ولا اختصاص التصديق بها، ونخصيصها المضارع بالاستقبال: كان لها مزيداً اختصاص بما كونه زمانياً أظهر؛ كالفعل وللهذا كان ﴿فهل أنتم شاكرون﴾ [البقرہ: ۸۰] أدل على طلب الشكر من: ﴿فهل تشكرون﴾ وفهل أنتم تشكرون؛ لأن إبراز ما سيتحدث في معرض الثابت أدل على كمال العناية بحصوله، ومن: أفأنتم شاكرون؛ وإن كان للثبوت؛ لأن "هل" ادعى للمعل من "الهمزة" فتركه معها أدل على ذلك؛ وللهذا لا يحسن: هل زيدٌ منطلقٌ إلا من البليغ.

ترجمہ: "ہاں"، فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرتا ہے؛ لہذا: هل تضرب زيداً وهو أخوك کہنا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہاں تضرب زيداً وهو أخوك کہنا صحیح ہے، اور اہل کے تصدیق کے ساتھ خاص اور اس کے مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اہل کو زمانی شی سے واضح تعلق ہے جیسے کہ فعل کو زمانہ سے خاص تعلق ہے۔ اور اسی وجہ سے ﴿فهل أنتم شاكرون﴾: ﴿فهل تشكرون﴾ اور فہل أنتم تشكرون کی نسبت طلب شکر پر زیادہ دلالت کرتا ہے؛ اس لئے کہ آئندہ موجود ہونے والی چیز کو ثابت کی صورت میں ظاہر کرنا اس کے حصول میں کمال رغبت پر زیادہ وال ہے اور أفأنتم شاكرون کی نسبت بھی۔ اگرچہ یہ ثبوت کے لئے ہے؛ کیوں کہ اہل ہمزہ کی بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے، پس فعل کو اہل کے ساتھ ترک کرنا اس پر زیادہ وال ہے، اور اسی وجہ سے اہل زيد منطلق اچھا نہیں ہے، مگر بلیغ انسان کی زبان سے۔

تشریح: اہل جب فعل مضارع پر داخل ہوگا؛ تو وہ فعل مضارع کو "س" اور "سوف" کی طرح باعتبار وضع استقبال کے ساتھ خاص کرے گا؛ یعنی اہل استفہامیہ، فعل مضارع کو۔ جو حال و استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ استقبال کے ساتھ خاص کر دینا؛ لہذا اہل مضارع سے حال کا معنی مقصود ہو، مثلاً: هل تضرب زيداً وهو أخوك میں وهو أخوك جملہ حالیہ ہے، اور جملہ حالیہ اپنے عامل کے لئے قید ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر داخل ہونے والا فعل مضارع حال کے معنی میں ہو؛ تاکہ ابتداء و اختتام میں منافات نہ رہے، اس لئے کہ منافات ممتنع ہے۔

قاعدہ: وہ مضارع جو حال کے معنی میں ہو اس میں نسبت کا علم متکلم کو پہلے سے ہوتا ہے، لہذا اس میں حرف استفہام کا طلب تصور کے لئے ہوگا، برخلاف وہ مضارع جو استقبال کے معنی میں ہو، اس میں نسبت کا علم متکلم کو پہلے سے نہیں ہوتا ہے؛ لہذا اس میں حرف استفہام کا دخول طلب تصدیق کے لئے ہوگا، حاصل اصل یہ ہے کہ مضارع حال ہونا طلب

تصور کی علامت ہے، اور مضارع استقبال ہونا طلب تصدیق کی علامت ہے۔

هل تضرب زيدا و هو احوك میں: خوک سے معلوم ہوتا ہے کہ تضرب سے مقصود حال کا معنی ہے: یعنی اس جملہ میں مقصود طلب تصور ہے، هل سے معلوم ہوتا ہے کہ تضرب سے مقصود استقبال ہے: یعنی اس جملہ میں مقصود طلب تصدیق ہے، ابتداء و انتہاء میں منافات ہے۔ حاصل کلام هل کا دخول اس جملہ میں صحیح نہیں ہے، البتہ ”۴“ ہمزہ کا دخول منع نہیں ہے: یعنی انضرب زيدا و هو احوك کہنا صحیح ہے، کیوں کہ وہ دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

ولاختصاص التصديق بها..... اذل على ذلك: بل کا طلب تصدیق کے لئے خاص ہونا، اور اس کا فعل مضارع کو استقبال کے معنی میں کر دینا: یہ دونوں صفتیں بل کے فعل کے ساتھ خاص تعلق ہونے پر دلالت کرتی ہیں، ان میں دوسری صفت کی دلالت ظاہر و باہر ہے، کیوں کہ استقبال زمانہ ہے، اور زمانہ فعل ہونے کی علامت ہے، البتہ بل کا طلب تصدیق کے ساتھ خاص ہونا فعل کے تعلق کو بتلاتا ہے بایں معنی کہ تصدیق نام ہے: حکم بالثبوت، یا حکم بالانقضاء کا اور نفی و ثبوت معانی و احداث کے قبیل سے ہے اور معانی و احداث فعل کے مدلولات میں سے ہے، نہ کہ اسم۔ ان مقدموں سے معلوم ہوتا ہے کہ بل کا تصدیق کے ساتھ ہونا بھی فعل کے تعلق پر دلالت ہے۔ خلاصہ کلام ان دونوں صفتوں سے معلوم ہوا کہ بل کو فعل کے ساتھ خاص تعلق ہے، اسی وجہ سے: ﴿فهل أنتم شاكرون﴾ طلب شکر پر فعل تشکرون اور فهل أنتم تشكرون، اور أنتم شاكرون کے مقابلہ میں زیادہ دلالت کرتا ہے: کیوں کہ بل کا فعل کے ساتھ خاص ہونا بتاتا رہا ہے کہ ﴿فهل أنتم شاكرون﴾ اس جملہ میں اسم پر داخل ہونا کسی نکتہ کی وجہ سے ہے، اور وہ نکتہ حال کا معنی پیدا کرنا ہے، اور یہ جوں کہ اسمیہ حال پر دلالت کرتا ہے: اس لئے اسمیہ پر بل کا دخول ہوا ہے، اور جہاں موقع استقبال کا ہو، وہاں بجائے استقبال کے حال کو استعمال کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخاطب کو نہ کورہ چیز کے حصول کی جانب کمال عنایت ہے، اور اس کے حصول کا شدت سے انتظار و اشتیاق ہے، یعنی وہ ایسی چیز ہے جو مستقبل میں مطلوب ہے اسے حال ہی سے تعبیر کرتا ہے۔ اور آیت کریمہ میں اللہ کو بندوں سے شکر زیادہ مرغوب ہے، لہذا اطلب شکر ﴿فهل أنتم شاكرون﴾ سے زیادہ واضح ہوتا ہے۔ اسی طرح: أنتم شاكرون میں گو جملہ اسمیہ ہے، لیکن ہمزہ فعل واسم میں سے کسی کے لئے لازم نہیں ہے، لہذا یہاں مطابقت ہے، معلوم ہوا کوئی نکتہ نہیں ہے، اس لئے وہ فائدہ نہ ہوگا، جو: ﴿فهل أنتم شاكرون﴾ سے ہوتا ہے۔

نوٹ: فهل أنتم تشكرون میں اتم دلالت کرتا ہے کہ فعل محذوف ہے جسے بعد والے فعل کی وجہ سے حذف کر دیا ہے لہذا اس میں بل کا دخول فعل پر ہوا ہے، نہ کہ اسم پر۔

ولهذا لا يحسن: هل زيد منطلق إلا من البليغ: اگر یہ جملہ بلیغ شخص استعمال کرتا ہے، تو صحیح ہے، غیر بلیغ کے لئے یہ

۱۔ بل کرتا ہی نہیں ہے؛ کیوں کہ اسے مل کا اسم پر استعمال کرنے کا نکتہ مذکورہ ملحوظ نہیں رہتا ہے، گویا: وہ غلطی و خطا کی وجہ سے استعمال کرنا سمجھا جائیگا، برخلاف یلیغ انسان کے۔ جو قانون بلاغت کا ماہر ہوتا ہے۔ وہ نکتہ کی وجہ سے استعمال کرتا ہے۔

عبارت: وہی قسمان: بسیطة: وہی التي يُطَلَّبُ بها وجودُ الشيء، كقولنا: هل الحركة موجودة، ومركبة: وهي التي يُطَلَّبُ بها وجودُ شيءٍ لشيءٍ؛ كقولنا: هل الحركة دائمة.

شرح: مل کی دو قسمیں ہیں:۔ بسیطہ،۔ مرکبہ۔

● مل بسیطہ: جس کے ذریعہ کسی شیء واحد کے وجود کو طلب کیا جائے، یا عدم وجود کو طلب کیا جائے، جیسے: هل زيد موجود؟۔ یہاں مطلوب صرف زید کا نفس وجود ہے۔ بسیطہ کی علامت میں سے ہے کہ محمول اس کا افعال عامہ میں سے ہوا کرتا ہے، جیسے: ثبوت، وجود، کون، وغیرہ۔

● مل مرکبہ: وہ مل ہے جس کے ذریعہ وجودی لشیء کو طلب کیا جائے، جیسے: هل زيد قائم، یہاں وجود قیام زید کے لئے مطلوب ہے، جیسے: هل الحركة دائمة، میں وجود دوام حرکت کے لئے مطلوب ہے، اس کی علامت اس کا محمول افعال خاصہ میں سے ہے۔

عبارت: والبقية: لطلب التصور فقط: قيل: فيُطَلَّبُ بـ "ما" شرح الاسم؛ كقولنا: ما العنقاء؟ أو ما هبةُ المَسْنَى؛ كقولنا: ما الحركة؟ وتقع هل البسيطة في الترتيب بينهما. وبـ "من": العارضُ المشخصُ لذي العلم؛ كقولنا: مَنْ في الدار؟ وقال السكاكي: يسأل بـ "ما" عن الجنس؛ تقول: ما عندك؟ أي: أي أجناس الأشياء عندك؟ وجوابه: كتابٌ ونحوه، أو عن الوصف؛ تقول: ما زيد؟ وجوابه: الكريمٌ ونحوه، وبـ "من" عن الجنس من ذوى العلم؛ تقول: مَنْ جبرئيل؟ أي: أبشَرٌ هو أم ملكٌ أم جَنِّي؟ وفيه نظر.

تشریح: بقیہ تروف استفہام صرف طلب تصور کے لئے ہوتے ہیں؛ چنانچہ "ما" استفہامی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ شارحہ، ۲۔ حقیقیہ۔

● "ما" شارحہ: وہ ہے جس سے کسی اسم کی شرح و وضاحت طلب کی جاتی ہے؛ یعنی اس کے جواب میں مسئول عنہ کے اوصاف و تعریف پیش کی جائیگی، جیسے: ما العنقاء؟ اس کا جواب: طائر غریب يسكن في الجبل۔

● "ما" حقیقیہ: وہ ہے جس سے کسی شیء کی حقیقت معلوم کی جائے، حقیقت سے مراد: جو فصول و اجناس سے مرکب ہوں؛ یعنی حقیقت کے اعتبار سے منطقی نوع ہوں، جیسے: ما الإنسان؟ جواب میں کہا جائیگا: حیوان ناطق، یا سوال کیا جائے: مزید و عمرو؟ جواب ہوگا: ہما انسان۔

● مابین فرق کیا ہے؟ فرق یہ ہے کہ شارحہ کا جواب ہر آدمی دے سکتا ہے، اور حقیقیہ کا جواب علم منطق سے واقفیت رکھنے والا دے سکتا ہے۔ اور دو "ما": یعنی شارحہ و حقیقیہ کے درمیان مل بسیطہ استعمال ہوتا ہے؛ یعنی اول سوال شیء کی

اجمالی شرح کے لئے ہوگا، پھر اس کے وجود کا سوال ہوگا، پھر اس کی حقیقت کا سوال ہوگا۔ اور ”من“ استفہامیہ کے ذریعہ ذوی العقول کے لئے عارض شخص کا سوال کیا جائیگا۔ عارض شخص سے مراد: ذوی العقول کو عارض ہونے والی حالتیں: یعنی عالم ہونا، قلاں فن میں ماہر ہونا، مدرسہ کا استاذ ہونا، وغیرہ وہ اوصاف جس سے اس کی تعین ہوتی ہے جیسے: من فی الدار؟ جواب: نزید ہوگا۔

● علامہ سکا کی ”کا نظریہ: علامہ سکا کی کے نزدیک ”ما“ جنس کے سوال کیلئے آتا ہے؛ چاہے ذوی العقول ہو، یا غیر ذوی العقول ہو۔ اور جنس سے مراد: جنس لغوی مراد ہے؛ تاکہ اس کے تحت نوع و جنس دونوں شامل ہو جائے، یا ”ما“ کے ذریعہ وصف کا سوال کیا جاتا ہے، جیسے: نازید؟ جواب: کریم، وشجاع ہے، اور سکا کی فرماتے ہیں کہ ”من“ کے ذریعہ صرف ذوی العقول کی جنس کا سوال ہوگا، جیسے کوئی سوال کرے: من جبریل؟ جواب کا منشاء کس جنس میں سے ہے؟ بشر، یا فرشتہ، یا جنات۔ جواب میں کہا جائیگا: ملک۔

وفیہ نظر: سکا کی کی آخری بات مصنف کو پسند نہیں ہے، اس لئے کہ ”من“ کے ذریعہ عارض شخص کا سوال بھی ہوتا ہے؛ لہذا ”من جبریل“ کے جواب میں جبریل کے اوصاف ذکر کئے جائیں گے۔ اور اس کی تائید کلام پاک سے ہوتی ہے، جیسے: فرعون نے جب حضرت موسیٰ سے سوال کیا: من ربکم؟ ایسا موسیٰ؟ تو جواب میں حضرت موسیٰ نے فرمایا: ﴿رَبِّنا الَّذی أعطى کل شیء خلقه﴾ یہ جواب عارض شخص کا ہے، نہ کہ جنس کا۔

عبادت: ب۔ ”ای“ عما یبیز بہ أحد العشار کین فی امر یعمہما؛ نحو: ﴿ای الفرقین خیر مقاماً﴾ [برہ: ۷۲] ای: أنحن أم أصحاب محمد ﷺ؟ وب: ”کم“: عن العبد؛ نحو: ﴿سل بی اسرائیل کم آتینہم من آیة بینة﴾ [برہ: ۲۱۱] وب: ”کیف“: عن الحال. وب: ”این“: عن المكان. وب: ”متی“: عن الزمان. وب: ”ایان“: عن المستقبل، قیل: وتستعمل فی مواضع التفعیم؛ مثل: ﴿ایان یوم الدین﴾ [برہ: ۶] وب: ”آنی“ نستعمل تارة بمعنى ”کیف“؛ نحو: ﴿فأتو حزنکم انی شتم﴾ [برہ: ۲۲۳] و آخری بمعنى ”من این“؛ نحو: ﴿آنی لک هذا﴾ [آل عمران: ۲۷]۔

تشریح: حروف استفہام میں سے ”ای“ ہے، اور وہ امر عام میں مشترک دو چیزوں کے درمیان تمیز کے لئے آتا ہے جیسے اس کی مثال: ﴿ای الفرقین خیر مقاماً﴾؛ یعنی ہم یا تم کون اچھا ہے؟ اور ”کم“ عدد کے لئے، جیسے: ﴿سل بی اسرائیل کم آتینہم من آیة بینة﴾؛ کم خبریہ کی تمیز پر ”معن“ داخل ہوتا ہے، اور یہاں کم استفہامیہ ہے، نہ کہ کم خبریہ، لیکن اس کی خبر پر ”بسن“ اس لئے داخل ہوا؛ تاکہ من کے مدخول کا اس کی تمیز ہونا ظاہر ہو جائے؛ ورنہ فعل متعدی (آتینہم) کے مفعول بہ ہونے کا وہم ہوگا۔ اور ”کیف“ حال کے لئے آتا ہے۔ اور ”این“ مکان کے سوال کے لئے، اور ”متی“ زمانہ کے سوال کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اور ”ایان“ زمانہ مستقبل کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

قیل: بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ”لیان“ امور عظیمہ کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے: ﴿لَیْسَ اِنْسَانٌ یُّوْمَ الدِّیْنِ﴾ اور ”انی“ کبھی کیف کے معنی میں اور کبھی ”من این“ کے معنی میں ہوتا ہے۔ کیف کے معنی میں اسکی مثال: ﴿فَاَنْتَ حَرْتُکُمْ اُنِیْ شَعْمٌ﴾ من این کے معنی میں اس کی مثال: ﴿اُنِیْ لَکَ هَذَا﴾ ہے۔

عبارت: ثم ان هذه الکلمات کثیرا ما تستعمل فی غیر الاستفهام۔ کالاستنبطاء: نحو: کم دعوتک؟ والتعجب: نحو: ﴿وَمَا لِیْ لَا اُرِیَ الْهَدٰی الْهَدٰی﴾ [النسب: ۲۰] والتنبیہ: نحو: ﴿فَاِنْ تَذٰهَبُوْنَ﴾ [النکیر: ۱۰۰] ال عید: ﴿کَقَوْلِکَ لِمَنْ یَسِیْ الْاَدَبِ: اَلَمْ اُوْدِبْ فَلَانًا﴾ [اِذَا عَلِمَ الْمُخَاطَبُ ذٰلِکَ، وَالتَّقْرِیْرُ بِاِیْلَاءِ الْمُقَرَّرِ بِهَ الْهَمْزَةُ: کَمَا مَرَّ، وَالْاِنْکَارُ: نَحْوُ: ﴿اَغْرِیْرَ اللّٰہِ تَدْعُوْنَ﴾ [الاعمام: ۱۰۰] و﴿اَغْرِیْرَ اللّٰہِ اَتَحْذَرُ لِیَا﴾ [الاعمام: ۱۰۰] وَالْاِنْکَارُ: اِمَّا لِتَوْبِیْخٍ، اَوْ: مَا کَانَ یَنْفَعِیْ اَنْ یَّکُوْنَ: نَحْوُ: اَعْصِیْتَ رَبَّکَ؟ اَوْ لَا یَنْفَعِیْ اَنْ یَّکُوْنَ: نَحْوُ: اَتَعْصِیْ رَبَّکَ؟ اَوْ لِتُکْذِیْبٍ، اَوْ: لَمْ یَکُنْ: نَحْوُ: ﴿اَفَاَصْفَاکُمْ رَبِّکُمْ بِالْبَیِّنِیْنَ﴾ [الاسراء: ۱۰۰] اَوْ لَا یَکُنْ: نَحْوُ: ﴿اَنْزَلْنٰکُمْ مَّکَہَا﴾ [مرد: ۲۸]

تشریح: مذکورہ حروف استفہامیہ کبھی معنی استفہام کے علاوہ دیگر بارہ معانی کے لئے مستعمل ہوتے ہیں، اور وہ بارہ معانی یہ ہیں: استبطاء، تعجب، تنبیہ علی الضلالتہ، وعید، امر، تقریر، انکار، تہکم، تحقیر، تہویل، استبعاد۔ ہر ایک معنی کو مثال دیکر سمجھا رہے ہیں۔

۱- الاستبطاء: نحو: کم دعوتک؟ کتنی مرتبہ تجھے بلایا؟ اردو میں کہتے ہیں: کیوں تاخیر کی؟

۲- التعجب: نحو: ﴿وَمَا لِیْ لَا اُرِیَ الْهَدٰی الْهَدٰی﴾، اردو میں: کیا اتنا جلدی مجھے بھول گیا؟

۳- التنبیہ: نحو: ﴿فَاِنْ تَذٰهَبُوْنَ﴾، اردو میں: کیا بھٹکتے پھرتے رہوں گے؟

۴- الوعد: بے ادب سے کہنا: اَلَمْ اُوْدِبْ فَلَانًا، جیسے قرآن میں ہے: ﴿اَلَمْ نُهْلِکَ الْاَوَّلِیْنَ﴾ [السرقات: ۱۱۱]

۵- التقرير: اس میں شرط یہ ہے کہ جس کا اقرار کرنا ہو، وہ ہمزہ سے متصل ہوگا، جیسے: ﴿اَلَا تَفْعَلْتَ هٰذَا بِالْهَتٰکَ﴾ [الانبیاء: ۱۱۲]

۶- الانکار: اسمیں بھی ضروری ہے کہ منکر بہ شیء حرف استفہام کے متصل ہو۔

۷- اب انکار یا تو توبیخ کے لئے ہوگا، جیسے: ﴿اَغْرِیْرَ اللّٰہِ تَدْعُوْنَ﴾، غیر اللہ کی عبادت نہ کرنی چاہئے! جیسے

خطرہ مولنے والے سے کہنا: اَنْخُرْجَ فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ؟ کیا ابھی نکلے گا: یعنی نہ نکلنا چاہئے۔

۸- یا انکار کبھی معنی کی تکذیب کے لئے کیا جاتا ہے، جیسے اس کی مثال: ﴿اَفَاَصْفَاکُمْ رَبِّکُمْ

بِالْبَیِّنِیْنَ﴾، آپ کے رب نے ایسا نہیں کیا ہے، یہ جھوٹ ہے، یہ ماضی میں مضمون کی تکذیب تھی۔ مستقبل میں مضمون کی

تکذیب کی مثال: ﴿اَنْزَلْنٰکُمْ مَّکَہَا﴾: کیا ہم تم سے لگے رہے؟ ایسا نہیں ہوگا!۔ حاصل کلام انکار کی دو صورتیں

ہیں: - تو بخ، - تکذیب: دونوں کی دو صورتیں: ماضی میں، یا مستقبل میں: گویا: انکار کی چار صورتیں ہوتی ہیں:

- - تو بخ، ماضی میں: انصیت ربك: ایسا ماضی میں نہ ہونا چاہئے!
- - تو بخ، مستقبل میں: انصی ربك: ایسا مستقبل میں نہ ہونا چاہئے!
- - تکذیب، ماضی میں: انفاصفا کم: ایسا ماضی میں نہیں ہوا، یہ جھوٹ ہے!
- - تکذیب، مستقبل میں: انلزمکما: ایسا مستقبل میں نہیں ہوگا، یہ جھوٹ ہے!

عبارت: و التہکم: نحو: ﴿أصلك تأمرک أن ترک ما یبعد أبوانا﴾ [مود- ۸۷]، و التحفیر: نحو: من هذا؟ و التہویل: کقراء عقابن عباس: ﴿ولقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المہین من فرعون﴾ [مدع- ۲۰]، و بلفظ الاستفہام، و رفع "فرعون": ﴿ولہذا قال: ﴿إنہ کان علیا من المسرقرن﴾ [مدع- ۲۱]، و الاستبعاد: نحو: ﴿انی لہم الذکری وقد جاء ہم رسول مبین ثم تولو عنه﴾ [الدخان- ۱۲]۔

تشریح: حروف استفہامیہ کے دیگر معانی حسب ذیل ہیں:

۷- التہکم: نحو: ﴿أصلك تأمرک أن ترک ما یبعد أبوانا﴾: اردو میں: کیا حضرت! تمہاری عقل ایسا فیصلہ کیا ہے؟

۸- التہویل: حضرت عباسؓ کی قرءۃ کے اعتبار سے: ﴿ولقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المہین من فرعون﴾

میں "من" استفہام، اور "فرعون" مرفوع ہے: اسی وجہ سے اللہ نے آگے فرمایا: ﴿إنہ کان علیا من المسرقرن﴾۔

۹- ﴿انی لہم الذکری وقد جاء ہم رسول مبین ثم تولو عنه﴾: نصیحت حاصل کرنا ان سے دور ہے۔

۱۰- التحفیر: من هذا؟ یہ کون ہوتا ہے؟ یہ کیا چیز ہے؟

عبارت: و منہ: ﴿الیس اللہ بکاف عبدہ﴾ [ہز- ۲۶]، و آی: اللہ کاف عبدہ: لأن إنکار النفی نفی لہ، و نفی النفی اثبات: و هذا مراد من قال: "إن الہمزة فیہ للتقریر بما دخلہ النفی لا بالنفی۔ و لا نکار للفعل صورة أخرى، و ہی نحو: أزیدا ضربت أم عمر! لمن یرد الضرب بینہما۔

تشریح: ہمزہ انکار کے لئے آتا ہے، اس کی مثال: ﴿الیس اللہ بکاف عبدہ﴾: کیا اللہ کافی نہیں ہے: یعنی اللہ کافی ہے: اس لئے کہ نفی نفی اثبات ہوتا ہے، کیوں کہ اول نفی استفہام انکاری کی صورت میں، اور دوسری نفی حرف نفی کے ذریعہ، اور نفی نفی سے اثبات حاصل ہوتا ہے۔ اور یہی مراد ہے ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہا: کہ ہمزہ اس جملہ میں مدخول کی تقریر کے لئے ہے، اور مدخول منفی ہے، نہ کہ نفس نفی، مطلب یہ ہے کہ ہمزہ استفہام ایسے جملے پر داخل ہوا ہے جو متقی ہے، مقصود یہاں جملہ مثبتہ کی تقریر ہے: یعنی "اللہ کافی" کا اقرار کرنا ہے: اس لئے کہ تقریر میں یہ بات واجب نہیں ہے کہ تقریر اس حکم کی ہو جس پر ہمزہ داخل ہو جائے: بل کہ اس حکم کی تقریر مقصود ہوتی ہے جو مخاطب کے نزدیک معروف

ہو، اور اس مثال میں مخاطب کے لئے معروف حکم ”اللہ بکاف“ ہے؛ لہذا تقریر اسی کی ہوگی۔

۴۔ الامر: وہو طلب الفعل علی وجه الاستعلاء: استعلاء کے طور پر فعل طلب کرنا۔ اس کے لئے چار صیغے استعمال ہوتے ہیں: فعل الامر، المضارع المجزوم بلام الامر، اسم فعل الامر، المصدر النائب عن فعل الامر۔ عبارت: ومنہا: الامر، والأظهر: أن صیغته من الحفزة بالام؛ نحو: لیخضرن ریثہ، وغیرہا؛ نحو: اکرم عمراً، ورویہ بکراً، موضوعۃ لطلب الفعل استعلاءً؛ لتبادر الفہم عند سماعها إلى ذلك المعنی

تشریح: امر کے موضوع لہ میں علماء کا شدید اختلاف ہے؛ یعنی امر کس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے؟ وجوب کیلئے، یا نہی، یا امانت کے لئے۔ تقریباً (۲۶) اقوال تک کی روایت ملتی ہے، اس لئے اس کا حقیقی معنی متعین کرنا دشوار ہے۔ خطیب قزوینی نے اس اختلافی بحث سے احتراز کرتے ہوئے امر کے صیغے کا بیان شروع کیا، اور وجوب کو اس کا موضوع لہ معنی تسلیم کیا، اور اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا: کہ امر کے صیغوں سے ذہن فوراً وجوب کی طرف متبادر ہوتا ہے، یہاں کے حقیقی ہونے کی علامت ہے۔

• امر کے چار صیغے ہیں:

• ۱۔ فعل الامر، جیسے: ﴿خذ الكتاب بقوة﴾ [مہم-۱۱۲]۔

• ۲۔ المضارع المجزوم بلام الامر، جیسے: ﴿لیتفق ذو سعة من سعة﴾ [الطلاق-۷]۔

• ۳۔ اسم فعل الامر، جیسے: صبر، صبر، صبر، ﴿علیکم أنفسکم، لا یضرکم﴾ [البقرة-۱۰۰]۔

• ۴۔ المصدر النائب عن فعل الامر، فعل امر کا نائب مصدر، جیسے: صبر علی المصیبة سعياً قوی

الخبر؛ صبر وسی فعل امر کے قائم مقام ہے۔

عبارت: وقد تستعمل لغيره؛ کالإباحة؛ نحو: جالس الحسن أو ابن

سریں، والتهديد؛ نحو: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [مک-۴]، والتعجيز؛ نحو: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة-۱۲۳]، والتسخير؛ نحو: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة-۶۵]، والإهانة؛ نحو: ﴿كونوا حجارة أو حديد﴾ [الاسراء-۵۰]، والتسوية؛ نحو: ﴿اصبروا أو لا تصبروا﴾ [الطور-۵۰]، والتسني؛ نحو: ﴿ألا أيها الليل الطويل ألا

انجلي؛ بصبح وما إلا صباح منك بأمثل۔ (نہی میرنہ-۷) والدعاء؛ نحو: ﴿رب اغفر لی﴾ [البقرة-۱۲۳]، والالتماس؛ کقولك لمن يساويك رتبة: افعل بدون الاستعلاء۔

تشریح: کبھی امر وجوب کے علاوہ دوسرے معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ہمارے مصنف نے نو معانی بیان فرمائیں ہیں:

• ۱۔ الإباحة: یعنی دو حکموں میں اختیار ہو؛ نحو: جالس الحسن أو ابن سريں،



- ۲ = التهديد: یعنی حکم میں دھمکی ہو، نحو: ﴿اعملوا ما شئتم﴾، ابھی جو چاہے کر لو!
- ۳ = التعجيز: یعنی حکم میں عجز ظاہر کرنا، نحو: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾، ایسا نہیں کر سکتے۔
- ۴ = التسعير: یعنی حکم میں مذاق کرنا ہو، نحو: ﴿كونوا فردة محاسنين﴾، تم ہی ذلیل ہو گئے۔
- ۵ = الإهانة: یعنی حکم میں توہین کرنا ہو، نحو: ﴿كونوا حجارة أو حديد﴾، تم تو پتھر ہو۔
- ۶ = التسوية: یعنی حکم میں برابری ظاہر کرنا ہو، نحو: ﴿اصبروا أو لا تصبروا﴾، آپ کا صبر و عدم صبر برابر ہے۔
- ۷ = بالتمنى: یعنی حکم میں تمنا ظاہر کرنی ہو، نحو:

أَلَا أَيُّهَا الْكَلْبُ الطَّوِيلُ أَلَا! انْجَلِي بِصُبْحٍ وَمَا الْيَاصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ، (علی حیوانہ ۲۵):

۸ = والدعاء: یعنی حکم میں دعاء کرنا ہو، نحو: ﴿رب اغفر لی﴾.

۹ = الإلتماس: ادع لی: یعنی ہم مرتبہ سے درخواست ظاہر کرنا.

عبارت: ن قال السكاكى: الأمر: حقه الفور، والتلبية السريعة، لأنه الظاهر من الطلب، ولتبادر الفهم عند الأمر بشئ بعد الأمر؛ بخلافه إلى تغيير الأمر الأول، بدون الجمع، وإرادة التراخي؛ وفيه نظر.

تشریح: علامہ سکاکیؒ امر کے بارے میں نظریہ رکھتے ہیں، کہ امر کا تقاضا "امثال امر علی سبیل الفور" ہے، اس پر دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں:

- ۱۔ پہلی دلیل: صیغہ امر سے مخاطب کا ذہن اس بات کی طرف متبادر ہوتا کہ فوراً اسے بجالایا جائے، خصوصاً استفہام میں جب کسی شئی کے بارے میں سوال ہو، تو مستقیم منہ کا فوراً مطالبہ ہوتا ہے، معلوم ہوا امر کا متقاضی علی سبیل الفور ہے۔
- ۲۔ دوسری دلیل: جب کسی چیز کا امر دیا جائے، اور پھر اس کی جگہ دوسری بات کا حکم دیا جائے، تو مخاطب کا ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ پہلا حکم منسوخ ہے، اور اس کی جگہ دوسرا حکم آگیا ہے اور یہ بات یاد رکھنی چاہئے انتقال ذہن کا کسی معنی کی تعمین میں بڑا دخل ہے۔

وفیه نظر: خطیب قزوینیؒ کو اس پر اعتراض ہے کہ علی الاطلاق آپ کی بات صحیح نہیں ہے، امر کے کسی معنی کو متعین کرنے کے لئے قرینہ کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا بغیر قرینہ کے مطلقاً امر "امثال امر علی سبیل الفور" کے لئے ہے، یہ صحیح نہیں ہے۔

۴ = النهی: وہو طلب الکف عن الفعل علی وجه الاستعلاء: استعلاء کے طور پر فعل سے روکنا طلب کرنا۔

عمیلت: ومنها النهی بولہ حرف واحد، وهو "لا" الحجاز مفتی نحو قولک: لا تفعل او هو کالامر فی الاستعلاء. وقد یسنعمل فی غیر طلب الکف أو التریک؛ کالتهدید؛ کقولک لعبد لا یمثل امرک: لا تمثل امری.

تشریح: انشاء کی ایک قسم نہیں ہے، یعنی خود کو بڑا جان کر کسی کو کسی کام سے منع کرنا نہیں کہلاتا ہے، جیسے: لا تمثل امری۔ امر

کی طرح کبھی نہیں سے بھی حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے! بل کہ باقتبار قرینہ سے دوسرے معانی مراد لئے جاتے ہیں، جیسے: تہدید کے معنی میں مستعمل نہیں کی مثال۔ جو غلام تیری بات نہیں مانتا ہو، اسے دھمکاتے ہوئے کہا۔ "لا نَحْمِلُ أَمْرِي، یعنی میری بات مت مانو، اس کا انجام تم دیکھ لو گے۔ یہاں کلام کا قرینہ دلالت کرتا ہے کہ یہ حقیقی معنی کے لئے نہیں ہے۔

عبارت هذه الأربعة يجوز تقدير الشرط بعدها؛ كقولك: ليت لي مالا أنفقه أي إن أرزقه. وابن بيتك أزرک؟ أي إن تعرفنيہ، واکرمنی أکرمک: أي إن تکرمنی، ولا تشتمنی یکن خیر أک: أي إن لا تشتم. واما العرض - كقولك: ألا تنزل بنا تُصَبَّ خیراً - أي إن تنزل فمؤلذمن الاستفهام. ويجوز فی غیرها لقرینة بنحو: إمام اتعذروا من دونه أولياء فالله هو الولي (الندری)۔ أي إن أرادوا أولاً بحق.

ترجمہ: ان چاروں کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز ہے، جیسے تیرا قول: ليت لي مالا أنفقه، یعنی اگر مجھے روزی دیجاتی، اور، جیسے: ابن بيتك أزرک؟، یعنی اگر تو مجھے گھر کا پتہ دیتا! اور، جیسے: واکرمنی أکرمک، یعنی اگر تو میرا اکرام کرتا! اور، جیسے: ولا تشتمنی یکن خیر أک، یعنی اگر تو گالی نہ دیتا! بہر حال عرض، جیسے تیرا قول: ألا تنزل بنا تُصَبَّ خیراً، یعنی اگر تو مہمان بننا۔ پس یہ استفہام پیدا شدہ ہے، اور ان مواقع کے علاوہ میں شرط مقدر ماننا جائز ہے قرینہ سے، جیسے: إمام اتعذروا من دونه أولياء فالله هو الولي (الندری)۔ میں: إن أرادوا أولاً بحق۔ شرط مقدر ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ تمہنی، استفہام، امر، نہی: ان چاروں کے بعد شرط مقدر ماننا جائز ہے، مطلب یہ ہے کہ ان چاروں کے بعد جو فعل واقع ہوگا وہ جزاء ہوگا، اور ان کے بعد "إن" شرطیہ و جملہ شرطیہ مقدر ہوگا جس کی وجہ سے ان چاروں کے بعد واقع ہونے والا فعل جزاء ہونے کی وجہ سے مجزوم ہوگا؛ مسئلہ مذکورہ میں غور کیجئے!

● - تمہنی کی مثال: ليت لي مالا أنفقه أي تقدیری عبارت: إن أرزقه، أنفقه شرط مقدر کے ساتھ۔

● - استفہام کی مثال: ابن بيتك أزرک؟، تقدیری عبارت: إن تعرفنيہ، أزرک شرط مقدر کے ساتھ۔

● - امر کی مثال: واکرمنی أکرمک، تقدیری عبارت: إن تکرمنی، أکرمک شرط مقدر کے ساتھ۔

● - نہی کی مثال: ولا تشتمنی یکن خیر أک، تقدیری عبارت: إن لا تشتم، یکن خیر أک شرط مقدر کے ساتھ۔

(نوٹ) چاروں میں شرط مقدر ماننا اس وقت جائز ہوگا جب اس کے بعد واقع ہونے والا فعل جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں واضح ہے، اگر جزاء بننے کی صلاحیت نہیں ہے، تو ان کے بعد آنے والا جملہ شرطیہ نہ ہوگا۔

● - ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض: وہ چیزیں جن کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے، نجات نے ان کی تعداد پانچ بتلائی ہیں، مذکورہ چار چیزوں کے ساتھ پانچویں چیز عرض کو بھی بڑھایا ہے؛ تو ہمارے مصنف نے عرض کو کیوں شامل نہیں کیا؟

● - جواب: عرض۔ کسی چیز کو بلا ترغیب، و بلانا کید طلب کرنا۔ یہ کوئی مستقل چیز نہیں ہے؛ بل کہ یہ استفہام سے پیدا

مذہب ہے بلکہ استفہام کے ذکر کرنے سے اس کا بھی ذکر ضمناً ہو گیا ہے لہذا اسے علیحدہ بیان کرنے کی چند ضرورت نہیں تھی، اس لئے ہمارے مصنف نے بیان نہیں فرمائی ہیں۔

و یجوز فی غیرہا القرینۃ: قرینہ کی مدد سے مذکورہ مواقع کے علاوہ میں بھی شرط کو مقدر ماننا جائز ہے، مثلاً اللہ کا فرمان: ﴿إِنَّمَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِیَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِیُّ﴾ [الدوری: ۹]، اس آیت میں اُم استفہام مذکورہ چار حروف میں سے نہیں ہے، اور اس کے بعد فعل مضارع نہیں؛ مگر قرینہ ”فا“ کی وجہ سے شرط مقدر ماننا جائز ہے؛ چنانچہ تقدیری عبارت ہے: **إِن أَرَادُوا لِبَیْحٍ یَحِقُّ شَرْطُ الْمَقْدَرِ** ہونے پر قرینہ ”فا“ ہے، بایں طور کہ یہ شرط کے جواب میں آتا ہے؛ لہذا یہاں شرط مقدر ہوگی۔

۵- النداء: وہو طلب الإقبال بحرف نائب مناب: ادعوا و انادی۔

عبرت تو منها: النداء، وقد تستعمل صیغته فی غیر معناه؛ کما لإغراء فی قولک لمن أقبل علیک یظلم: یا مظلوم! والاختصاص فی قولهم: أنا أفعل کذا ایها الرجل، أي: متخصصاً من بین الرجال۔  
تشریح: انشاء طلبی میں پانچویں قسم نداء ہے، کسی کو پکارنا اور اپنی طرف متوجہ کرنا ”نداء“ کہلاتا ہے جس کو پکارا جائے اسے ”منادی“ اور پکارنے والے کو ”منادی“ کہا جاتا ہے۔

حروف نداء: بہت سارے ہیں: ان میں سے ہمزہ، اور ای یہ نداء قریب کے لئے، اور ما سوا سارے حروف نداء بعید کے لئے مستعمل ہوتے ہیں۔

اور صیغہ نداء کبھی مجازاً معنی اصلی: یعنی طلب الإقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے، ہمارے مصنف نے دو معنی ذکر کئے ہیں: ۱- اغراء: مخاطب کو آمادہ کرنا، جیسے ایک شخص اپنے مظلوم ہونے کو ظاہر کرتے ہوئے کسی کی طرف متوجہ ہو، اور سامنے والا شخص اس کی بات کے جواب کو یا مظلوم! سے دے، یہاں مظلوم کو اپنی طرف متوجہ کرنا نہیں ہے؛ بلکہ مقصود مظلوم کو ابھارنا ہے؛ تاکہ وہ اپنا مظلوم ہونا زیادہ ظاہر کرے۔ ۲- اختصاص: جو حکم ضمیر پر معلق ہو اسے ایسے اسم ظاہر کے ساتھ معلق کرنا جو منادی کے صورت میں مذکور ہو، یا اضافت، یا علیت کی صورت میں مذکور ہو، جیسے منادی کی صورت میں مذکور ہونے کی مثال: أنا أفعل کذا ایها الرجل: ایها الرجل یہ فعل محذوف اخص کا مفعول بہ ہے، اسی وجہ سے محذوف منصوب ہے، یہاں حرف نداء سے اس کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے؛ بلکہ ماقبل میں مذکور ضمیر متکلم کی تخصیص کے لئے ہے، یعنی اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا: تخصیص المنادی بطلب اقبالہ علیہ: یعنی منادی کو اپنی طرف متوجہ کر کے خاص کرنا، لیکن یہاں طلب الإقبال کے معنی سے خالی کر دیا ہے، اور اس کو اسکے مدلول کی تخصیص کی جانب نقل کر دیا گیا ہے؛ اس لئے کہ اس منادی کی طرف اسی فعل کی نسبت ہے جو حرف نداء سے پہلے ہے، تقدیری عبارت ہوگی: أنا

افعل کذا متخصصاً من بین الرجال۔ جیسے ہمارے عرف میں کہتے ہیں: جب کسی کو کوئی پیغام سنا تا ہوا اس وقت کسی کی طرف خاص اشارہ کر کے کہے: اے مرد میں ایسا کر رہا ہوں: یہاں نہ اہم مقصود نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ پہلے سے متوجہ ہے بلکہ مقصود حاضرین میں سے اسے خاص کرنا ہے۔

عبارت: ثم السجبر قد يقع موقع الإنشاء: إما للتفاؤل، أو لإظهار الحرص في وقوعه، والدعاء بصيغة الماضي من البليغ - كقوله: رحمه الله تعالى - يحتملها، أو للاحتراز عن صورة الأمر، أو لحمل المخاطب على المطلوب بأن يكون مَعْنً لا يُحِبُّ أن يكذب الطالب۔

تشریح: بعض مرتبہ چند جوہات و نکات کی وجہ سے جملہ خبریہ جملہ انشائیہ کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ من جملہ ان نکات میں چار کو یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱- التفاؤل: نیک فالی لینے کے لئے: جیسے دعائیہ جملیں: غفر له، رحمه الله، رزقني الله لقاءك، ان جملوں کو صیغہ امر میں استعمال کرنا چاہئے تھا؛ مگر تفاؤلاً جملہ خبریہ استعمال فرمایا ہے: یعنی یہ کام گویا ماضی میں ہو چکا۔

۲- إظهار حرص: کسی حکم کے وقوع میں متکلم حرص ظاہر کرنا چاہتا ہو، اس غرض کے لئے بھی انشاء کی جگہ جملہ خبریہ لایا جاتا ہے؛ مگر بلیغ انسان استعمال کرے تو: در نہ عامی انسان کا استعمال خطا ہی شمار کیا جائیگا، کیوں کہ بلیغ انسان ان نزاکتوں سے واقف ہوتا ہے، لہذا وہ اس کا خیال رکھے گا۔

۳- احتراز عن صورة: بسا اوقات مخاطب بڑا آدمی ہوتا ہے، اس کے احترام میں متکلم صیغہ امر استعمال کرنا مناسب نہیں سمجھتا ہے: اس لئے وہ جملہ خبریہ سے اپنی مافی الضمیر اداء کرتا ہے: جیسے کوئی غلام اپنے آقا کو قصہ میں دیکھے، تو وہ کہے: میرے آقا میری طرف کچھ دیر کے لئے دیکھ لے تے ہیں!

۴- الجمل المخاطب: مخاطب کو فعل پر ابھارنے کے لئے جملہ انشائیہ کو جملہ خبریہ کی صورت میں استعمال کیا جاتا ہے، اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ مخاطب کے نزدیک متکلم بڑا آدمی ہو، اور اس کا احترام کرتا ہو، لہذا وہ اس بات کو پسند نہ کریگا کہ متکلم کی طرف جھوٹ منسوب کیا جائے، جیسا کہ آپ نے کہا: تاتیننی غداً؛ اگر آپ کا مخاطب نہیں آیا تو صیغہ مذکور ظاہری اعتبار سے خبر ہونے کی وجہ سے متکلم (آپ) جھوٹے ثابت ہوں گے، اور آپ کا مخاطب آپ کے جھوٹ ہونے کو پسند نہیں کرتا ہے؛ اس لئے وہ تاکیداً حاضر ہو جائیگا، جیسے: کوئی بڑا آدمی جھوٹے شخص سے کہے: آپ ہماری شادی میں آؤں گے، اب چھوٹا آدمی جانے پر مجبور ہوگا، کیوں کہ اس کا دل کہتا ہے کہ بڑے آدمی نے مجھے دعوت دی ہے اس کی بات نالانا مناسب نہیں ہے۔ حاصل کلام بہت لطیف انداز میں مخاطب کو فعل پر ابھارتا ہوتا ہے اس لئے جملہ خبریہ استعمال کیا جاتا ہے۔

عملت: الإنشاء كالخبر في كثير معاً ذكر في الأبواب الخمسة؛ فليحبره.

تشریح: مذکورہ ابواب خمسہ میں خبر کے متعلق جتنی چیزیں ذکر کی گئی ہیں ان میں بہت سے امور میں انشاء بھی خبر کی طرح ہیں، اور ابواب خمسہ سے مراد: اسناد، مندیالیہ، مندر، قصر، احوال متعلقات فعل ہیں۔

تم بحث المفردات و يبدأ ببحث المركبات.

### الفصل السابع

علم معانی کے چھ ابواب ختم ہوئیں، اب دو باب رہ گئے ہیں، اور دونوں کا تعلق جملہ: یعنی مرکبات سے ہیں، اور سابقہ ابواب کا تعلق مفردات سے تھا، یہ دو باب: فصل وصل، اور اطناب و ایجاز، و مساوات ہیں، وصل و فصل یہ جملوں کے درمیان واقع ہوتا ہے، یہ بلاغت کی سب سے اہم ترین قسم ہے، حتیٰ کہ بعض حضرات نے اسے بلاغت کا مدار قرار دیا ہے، اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس باب کی چھ لاکھ سولہ ہزار پانچ سو اقسام نکلتی ہیں۔

وصل و فصل کی تعریف: ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف کرنے کو "وصل" کہتے ہیں، اور عطف نہ کرنے کو فصل کہتے ہیں، مصنف نے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کیا ہے؛ کیوں کہ فصل یہ عدی ہے، اور وصل یہ وجودی ہے، عدی وجودی سے مقدم ہوتا ہے؛ مگر جب دونوں کی تعریف کا وقت آیا؛ تو مصنف نے پہلے وصل کی تعریف ذکر فرمائی؛ کیوں کہ وجود کو عدم پر فضیلت ہوتی ہے؛ نیز وجودی شی کی تعریف پہلے کرنے میں اختصار ہوتا ہے، تاکہ عدم کی تعریف سمجھنا آسان ہو جاتا ہے شاید اختصار کے پیش نظر ایسا کیا ہو۔

حروف عطف: "واو" "او" "ثم" "فأ" "بل" "لا" وغیرہ ہیں؛ ان میں سے "واو" صرف شرکت کا معنی دینے کے واسطے آتا ہے؛ اس لئے اس کے ذریعہ عطف کرنے کی شرط یہ ہے کہ معطوف و معطوف علیہ کے درمیان کسی طرح کا تعلق و مناسبت ضرور ہو، اور ما بقیہ حروف عطف چوں کہ تعقیب، ترتیب، تاخیر کا فائدہ دیتے ہیں؛ اس لئے ان کے ذریعہ عطف کرنے کی کوئی شرط نہیں ہے۔ (اس باب کا خلاصہ پہلے ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، لہذا پیش خدمت ہے)

### فصل کے مواقع اربعہ

اول: جب دو جملوں میں کمال اتصال ہو، اس کی تین جگہیں ہیں:

۱۔ پہلی شکل: دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو، چاہے تاکید لفظی ہو، یا تاکید معنوی، جیسے: ﴿فمهل الكافرين أمهلهم وابدأ﴾ (بقرہ ۱۷) میں دوسرا جملہ پہلے کی تاکید لفظی ہے؛ تاکید معنوی کی مثال، جیسے: اس کی مثال ﴿وما ينطق عن الهوى إلا وحي يوحى﴾ (الحج ۲) تاکید معنوی کی مثال ہے، کیوں کہ وحی کا ثبوت انشاء ہو، کو تسلزم ہے۔

۲۔ دوسری شکل: دوسرا جملہ پہلے جملہ سے بدل ہو، جیسے: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له

العذاب ﴿الدر ۱۷﴾ آیت کریمہ میں ”مِلْقَاطًا“ یہ مطلق ذلک کا بدل ہے، (بدل سے مراد بدل کی کوئی بھی قسم ہو، ہر صورت میں اتصال ہوگا۔

۳۔ تیسری شکل: دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان ہو، جیسے: ﴿اسومونکم سوء العذاب، یذبحون انہالکم﴾ (بقرہ: ۱۷۹) آیت کریمہ میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان واقع ہے، حاصل کلام ان تین جملوں میں دو جملوں کے درمیان کمال اتصال پائے جانے کی وجہ سے عطف چھوڑ دیا گیا ہے۔

﴿موقع دوم: دو جملوں میں کمال انقطاع ہو، اس کی دو جگہیں ہیں:

۱۔ پہلی جگہ: دونوں جملے خبر و انشاء کے اعتبار سے مختلف ہوں، یعنی ایک خبر اور ایک انشاء، جیسے: ﴿یحفظوا فروجہم ذلک ازکی لہم﴾ (نور: ۲۰) آیت کریمہ میں ”ذلک ازکی“ یہ جملہ خبریہ ہے، اور پہلا انشائیہ ہے، عطف کرنے سے خلاف مقصود کا وہم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس: یعنی دونوں جملے خبر و انشاء کے اعتبار سے مختلف ہوں، مگر عطف نہ کرنے سے خلاف مقصود کا وہم ہوتا ہے، یہ موقع وصل کا ہے جو آگے آرہا ہے۔

۲۔ دوسری جگہ: دونوں جملوں میں مضمون کے اعتبار سے کوئی مناسبت نہ ہو، جیسے: زید طالب، الیوم یوم العید۔

﴿موقع سوم: دونوں جملوں میں کمال اتصال کا شبہ ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ اس سوال کا جواب ہو جو پہلے جملے سے پیدا ہوتا ہو، اس صورت کو استیناف بھی کہتے ہیں، کیوں کہ دوسرے جملہ کا پہلے جملے سے لفظاً ربط نہیں ہوتا ہے، بلکہ معنی ربط ہوتا ہے، بایں معنی کہ پہلا جملہ بمنزل سوال، اور دوسرا جملہ اس کا جواب ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ سوال و جواب میں شدید تعلق اور اتصال ہے، لہذا یہ اس اعتبار سے کمال اتصال کے مشابہ ہے، جیسے: ﴿فقالوا سلاما﴾ (سلام) ﴿السلامات ۱۲۰﴾ پہلے جملہ سے سوال پیدا ہوا کہ ابراہیمؑ نے فرشتوں کو کیا سلام میں کہا؟ دوسرے جملے میں اس کا جواب دیا گیا کہ انہوں نے بھی سلام کیا۔

﴿موقع چہارم: دونوں جملوں میں کمال انقطاع کا شبہ ہو، جس کی صورت یہ کہ کلام میں تین جملے ہوں، جن میں تیسرے جملے کا عطف پہلے دو میں سے پہلے پر صحیح ہو، کیوں کہ دونوں میں مناسبت پائی جاتی ہو، لیکن دوسرے پر عطف نہ ہو، کیوں کہ اس سے معنی فاسد ہو جاتا ہو، لہذا ایسے موقع پر عطف چھوڑ دینگے تاکہ فاسد عطف کا وہم نہ ہو، جیسے: تظن سلمیٰ اننی ابغی بہا، بدلا اراہا فی الضلال نہیم۔ ت: سلمہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کا بدل تلاش کر رہا ہوں۔ میرا گمان یہ کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔ یعنی میں اس کے علاوہ کسی اور بدل کو تلاش نہیں کرتا ہوں۔ محل استشہاد: شعر میں تین جملے ہیں: تظن سلمیٰ اننی - ابغی بہا بدلا - اراہا فی الضلال نہیم۔ ان میں تیسرے جملے کا عطف پہلے جملے پر صحیح ہے، کیوں کہ دونوں میں مناسبت ظاہر ہے، پہلے جملے میں مسئلہ الیہ

معشوقہ ہے، اور تیسرے جملے میں مسند الیہ عاشق ہے، اور عاشق و معشوق کے مابین مناسبت موجود ہے، اسی طرح ظن درویش کے مابین معنی مناسبت ہے، لہذا تیسرے جملے کا عطف پہلے جملہ پر صحیح ہے، مگر عطف کرنے کی صورت میں یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ دوسرے جملہ پر تیسرے جملہ کا عطف ہے، کیوں کہ وہ قریب ہے، اور اس صورت میں اراہانی احوال بھی سلی کا خیال ہوگا، حالاں کہ یہ شاعر کا خیال ہے؛ چنانچہ عطف کی صورت میں غلط و غبی کی وجہ سے صحیح عطف بھی ترک کر دیا، اور فصل کیا گیا۔ اس جگہ کو قطع سے بھی یاد کرتے ہیں، اور مذکورہ شعر میں استیناف کی بھی احتمال ہے۔ بعضی مواقع سوم کی مثال بن سکتی ہے۔ قس علی ہذا۔

نوٹ: مذکورہ مواقع اربعہ کی تشریح کتاب کی عبارت میں تفصیلاً ذکر کر رہے ہیں۔ ہم نے قریب السہل کی غرض سے ایک ساتھ ذکر کر دیا ہے۔

### ● وصل کے مواقع ●

● اول موقع وصل: پہلے جملہ کے لئے کوئی حکم اعرابی ہو: یعنی وہ ترکیب میں مبتداء، یا خبر، یا صفت، یا حال، یا مفعول، یا صلہ، یا شرط، جزاء واقع ہو اور دوسرے جملہ کو اس حکم میں شریک کرنا مقصود ہو: یعنی پہلے کی طرح اسے بھی مبتداء، یا خبر، یا صفت، بنانا جائز ہو، اور کوئی مانع بھی نہ ہو؛ تو ایسے مواقع پر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کر کے وصل کی صورت پیدا کرتے ہیں جیسا کہ مفردات میں ہوتا ہے۔

● دوم، توسط بین الکلماتین: جب دونوں جملے خبریہ، یا دونوں انشائیہ ہوں: چاہے لفظاً ہو یا معنا ہو، یا ایک لفظاً ہو، دوسرا معنا ہو، اس کی کل آٹھ صورتیں ہیں: اس کا بیان آگے آرہا ہے۔ اور معنی و مفہوم کے اعتبار سے دونوں کے درمیان مکمل مناسبت ہو، نیز عطف سے کوئی چیز مانع نہ ہو، جیسے: قرآن پاک میں ہے: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ [سوسو-۹۱] آیت کریمہ میں دونوں جملے خبریہ ہیں، اور معنی و مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں مکمل مناسبت ہے، کہ نہ اسے بیٹے کی ضرورت ہے، نہ مددگار کی، اس کی حکومت و فرماں روائی میں نہ کسی شریک کی شرکت ہے نہ ساتھ داری، وہ تو زمین و آسمان اور ذرے ذرے کا تہما مالک و مختار ہے۔

اور جیسے ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾ [البقرہ-۲۱] اور خدا ہی کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ بناؤ۔ یہاں دونوں جملے انشائیہ ہیں، اور دونوں میں مکمل مناسبت ہے، کیوں کہ پہلے سے مطلوب اللہ پاک کی عبادت ہے اور دوسرے سے شرک سے ممانعت ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں خالق کائنات کے لئے انسان کے ذمہ واجب الادا ہے۔

● سوم کمال الخطاب مع الإیہام: جب دونوں جملے خبر و انشاء کے اعتبار سے مختلف ہوں: یعنی ایک خبریہ اور ایک انشائیہ

اور عطف نہ کرنے سے خلاف مقصود کا وہم ہوتا ہو، جیسے: روایت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ ایک بار ایک شخص کے پاس سے گزرے، جس کے ہاتھ میں کپڑا تھا، تو حضرت نے پوچھا: کیا اسے پتھر گئے؟ تو اس شخص نے جواب دیا: نہیں، رحم کرے اللہ آپ پر، تو حضرت نے فرمایا: اس طرح مت کہو، بلکہ یوں کہو، نہیں اور رحم کرے آپ پر، دیکھئے! یہاں دو جملہ ہیں ایک ”نہیں“، دوسری ”نہیں“، اور یہ جملہ خبریہ ہے، اور دوسرا ”رحم کرے اللہ آپ پر“ یہ جملہ انشائیہ ہے، جس کا مقصد دعا ہے، اور عطف نہ کرنے سے خلاف مقصود کا وہم ہوتا ہے، کیوں کہ اس صورت میں جملہ اس طرح ہوگا، ”نہیں رحم کرے اللہ آپ پر“ اور یہ بدعاء ہے، اسی لئے حضرتؓ نے تنبیہ فرمائی، اور عطف کے ساتھ کہنے کا حکم فرمایا، تاکہ بدعاء سے بدعاء کا وہم نہ ہو۔ (اب کتاب کی عبارت کی تشریح دیکھئے!)

عبارت: الوصل عطف بعض الجملي على بعض، والفصل تركه. فإذا أتت جملة بعد جملة؛ فالأولى: إما أن يكون لها محل من الإعراب، أو لا: وعلى الأول: إن قصدت شريك الثانية لها في حكمه، غُطِفَتْ عليها كالمفرد؛ فشرط كونها مقبولا بالواو ونحوه: أن يكون بينهما جهة جامعة، نحو: زيد يكتب ويشعر، ويعطى ويمنع.

تشریح: وصل کہتے ہیں بعض جملوں کا بعض پر عطف کرنا، اور فصل کہتے ہیں عطف چھوڑنا۔ مذکورہ عبارت میں مواقع وصل میں سے ایک موقع کا ذکر ہے۔

موقع وصل: پہلے جملہ کے لئے کوئی حکم اعرابی ہو: یعنی وہ ترکیب میں مبتداء، یا خبر، یا صفت، یا حال، یا مفعول، یا صلہ، یا شرط، جزاء واقع ہو اور دوسرے جملہ کو اس حکم میں شریک کرنا مقصود ہو: یعنی پہلے کی طرح اسے بھی مبتداء، یا خبر، یا صفت، بنانا جائز ہو، اور کوئی مانع بھی نہ ہو؛ تو ایسے موقع پر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کر کے وصل کی صورت پیدا کرتے ہیں جیسا کہ مقررات میں ہوتا ہے۔

فشرط كونها مقبولا بالواو ونحوه: وادصرف شرکت کا معنی دینے کے لئے آتا ہے؛ لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ معطوف و معطوف علیہ کے درمیان جہت مناسبت ہو، اور یہ جہت مناسبت کبھی تماثل کی نسبت سے پیدا ہوتی ہے: یعنی دونوں کی نوعیت ایک ہو، جیسے: زيد يكتب ويشعر: دونوں جملوں کا مستدالیہ نوع انسانی سے ہے، اور مستند دونوں کے زبان و ادب کی نوع میں سے ہے؛ اس لئے دونوں جملوں میں تماثل کی نسبت ہے، اور کبھی تضاد کی نسبت سے مناسبت پیدا ہوتی ہے، جیسے: يعطى ويمنع میں اعطاء و منع دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اسی طرح کبھی جہت مناسبت تجانس سے پیدا ہوتی ہے، جیسے: الفرس يأكل والحمار يشرب، فرس و حمار ہم جنس ہے اور کبھی تشابہ سے ہوتی ہے، جیسے: زيد نام والاسد يقيظ وغیرہ۔ اور کبھی اور بھی نسبتوں سے دو جملوں میں جہت جامعیت پیدا ہو سکتی ہے، اسے موقع پروا سے



عطف کریں گے۔

عبرت: ولہذا عیب علی ابی تمام فی قولہ شعر: لا والذی ہو عالم ان النوی صبر وان ابا الحسین کریم۔  
تشریح: داو سے عطف کرنے کے لئے جہت جامعیت ضروری ہے؛ بغیر جہت کے داو سے عطف کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے، جیسے ابوتمام کا شعر: لا والذی ہو عالم ان النوی صبر وان ابا الحسین کریم۔ (نہ دلائل الامتزاج: ۱۲۶)۔

تذہب: قسم ہے اس ذات کی یہ جانتا ہے کہ جدائی کڑوی ہے، اور ابوالحسن کریم ہے۔ محل استشہاد: ان النوی صبر، جو معطوف علیہ ہے، ابا الحسین کریم معطوف ہے، دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے، بلکہ ایہ شعر عند اہل لغاء غیر مقبول ہوگا، شاعر ابوتمام کی طرف سے عطف کرنے کے کئی جوابات ہیں: ۱۔ کرم صفت حلاوت ہے، اور النوی میں صفت مرارت ہے، لہذا دونوں میں صفت تضاد ہے، ۲۔ ایک محسوس ہے، دوسرا غیر محسوس ہے، ۳۔ ایک ذی روح ہے، دوسرا غیر ذی روح ہے۔

عبادت: وایلا: فُصِّلَتْ عنها؛ نحو: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيُطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ؛ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (بقرہ: ۱۱۲) ﴿لَمْ يُعْطَفْ﴾ (اللہ يستهزیء) ﴿علی﴾ (إنا معکم)؛ لانه لیس من مقولہم۔  
ترجمہ: ورنہ پہلے جملہ کو دوسرے سے الگ کر دیا جائیگا، جیسے: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيُطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ؛ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، آیت کریمہ: میں ”اللہ“ کا ”إنا معکم“ پر عطف نہیں کیا گیا؛ اس لئے کہ وہ ان کے کلام میں سے نہیں ہے۔

تقریباً: اگر دوسرے جملے کو پہلے جملے کے حکم اعرابی میں شریک کرنے کا قصد نہ ہو؛ تو دو جملوں میں عطف نہ کریں گے؛ کیوں کہ عطف کرنے سے شرکت کا خیال ہوگا جو مقصود کے خلاف ہے، جیسے اس کی مثال: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيُطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ؛ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، اس آیت میں دوسرے جملے ”اللہ يستهزیء“ پہلے جملے ”إنا معکم“ پر عطف نہیں ہے؛ کیوں کہ پہلا جملہ: ”قَالُوا“ کا مقولہ ہے، اور دوسرا جملہ اس کا مقولہ نہیں ہے، اگر عطف کر دیا جائے؛ تو دوسرے جملے کا ”قَالُوا“ مقولہ ہونا معلوم ہوگا؛ حالاں کہ دوسرا مقولہ اللہ کا ہے، اور پہلا مقولہ منافقین کا ہے۔

عبارت: نو علی الثانی: إِنْ قَصِدَ رَتْبُهَا بَهَا عَلَىٰ مَعْنَىٰ عَاطِفٍ سَوَىٰ الْوَاوِ - عُطِفَتْ بِهِ، نحو: ”دخِلَ زَيْدٌ فَنُحِرَ عَمْرُو“ أو: ”ثُمَّ خَرَجَ“ إِذَا قَصِدَ التَّعْقِيبُ، أو المَهْلَةُ۔  
تشریح: علی الثانی سے مراد: پہلے جملے کا کوئی کل اعراب نہ ہو؛ اس وقت حکم یہ ہے کہ داو کے علاوہ دوسرے کسی حرف عطف سے۔ باہم ربط پیدا کرنا مقصود ہو؛ تو علی لا طلاق بدون کسی شرط کے۔ عطف کر دیا جائیگا، مثلاً: تعقیب مقصود ہو، یا مہلت، یا تراشی مقصود ہو؛ تو ”ثم“، ”او“، ”یا“ سے دو جملوں میں عطف کریں گے۔

عبارت: **وَالَا: فَإِنْ كَانَ لِلأُولَى حَكْمٌ لَمْ يُقَصَّدْ إعطَاؤُهُ لِلثَّانِيَةِ** - فالنصل؛ نحو: ﴿إِذَا خَلَوْا عَنْ...﴾ لم يُعْطَف: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على: ﴿قَالُوا﴾ لئلا يشاركه في الاختصاص بالظرف؛ لهما مر.  
ترجمہ: ورنہ اگر پہلے جملہ کا حکم اعرابی دوسرے جملہ کو دینا مقصود نہ ہو؛ تو فصل ضروری ہے، جیسے آیت کریمہ: "مِنْ" اللہ یسہزیء بہم کے قول پر عطف نہیں کیا گیا؛ تاکہ اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ جملہ اولی کے ساتھ شریک نہ ہو، مذکورہ علت کی وجہ سے۔

**تشریح:** مواقع فصل میں سے ایک موقع کا بیان ہے، اور وہ یہ ہے کہ جہاں دو جملوں کو کسی حکم اعرابی میں شریک کرنے کا قصد نہ ہو اور کسی مانع کی وجہ سے باہم ربط پیدا کرنا مقصود بھی نہ ہو، ایسی جگہ کو کمال انقطاع کہہ سکتے ہیں: یعنی دونوں جملوں میں معنی کوئی مناسبت موجود نہیں ہے، جیسے اس کی مثال آیت کریمہ: ﴿إِذَا خَلَوْا عَنْ...﴾ میں عطف نہیں کیا گیا ہے؛ تاکہ اللہ کے قول کا منافقین کے قول ہونے کا احتمال ختم ہو جائے۔

عبارت: **وَالَا: فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا كِبَالُ الْانْقِطَاعِ بِلَا إِيهَامٍ، أَوْ كَمَالُ الْإِتِّصَالِ، أَوْ شِبْهُ أَحَدِهِمَا - فَكُلُّكَ**  
**تشریح:** مواقع فصل کا بیان ہے، اس عبارت میں فصل کے مواقع اربعہ کا اجمالی بیان ہے، وجہ صریح ہے کہ وصل فصل کی اولاً دو صورتیں ہیں: ۱= پہلی صورت: ان دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام، یا کمال اتصال بلا ایہام، یا شبہ کمال اتصال، یا شبہ کمال انقطاع ہوگا، ۲= دوسری صورت: دو جملوں کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی نہ ہو، (دوسری صورت میں وصل کے مواقع ہے اس کا بیان آگے کریں گے) یہاں پہلی صورت: یعنی فصل کے مواقع کا تذکرہ ہو رہا ہے۔ بلا ایہام کا مطلب: دو جملوں کے درمیان فصل کی صورت میں مقصود ظاہر ہوتا ہو، وصل کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا ہو: یعنی مکمل انقطاعیت ہو۔

عبارت: **وَالَا فَالْوَصْلُ مُتَعَيَّنٌ**۔ مواقع وصل کا بیان ہے: یعنی مذکورہ چار صورتوں میں سے کوئی نہ ہو؛ وہاں وصل ضروری ہے، اس کے تین مواقع ہیں: ان میں سے ایک کا بیان شروع میں ہو گیا، دو کا بیان خطیب قزوینی مواقع فصل کے بعد کر چکے۔

عبارت: **أَمَّا كَمَالُ الْإِنْقِطَاعِ فَلَاخْتِلَافَهُمَا عَجْباً أَوْ إِنْشَاءً لَفْظاً وَمَعْنً، نَحْوُ: قَالَ رَأَيْتُهُمْ أَرْسَوْا نَزَائِلَهُمْ، أَوْ مَعْنَى فَقَطْ، نَحْوُ: مَاتَ فَلَانٌ رِجْمَهُ اللَّهُ، أَوْ لِأَنَّهُ لَا جَامِعَ بَيْنَهُمَا**۔

**تشریح:** مواقع فصل کی جو اوپر تشریح ہوئی، ان میں سے موقع دوم: دونوں جملوں میں کمال انقطاع ہو۔ اس کا اور اس کی مذکورہ دو صورتوں کا بیان ہے، اوپر ملاحظہ فرما کر متن کو منطبق کر لیجئے اس کی مثال اظہار کا شعر:

قَالَ رَأَيْتُهُمْ أَرْسَوْا نَزَائِلَهُمْ فَكُلُّ حَتَفٍ أَمْرٍ يَنْجُو بِمَقْدَارِهِ (ابن سبکین ص ۲۷۱)

لہ رائد: رہبر، ارسوا: قیام کرنا، نزاولہا: نبادل، ت: ان کے قائم کرنے کا: تم ٹھہر جاؤ! ہم جنگ کرتے ہیں، اور ہر انسان کی موت قضاء و قدر سے ہوتی ہے۔ اس شعر میں ”ارسوا“ لفظاً و معنی انشائیہ اور ”نزاولہا“ خبریہ ہے۔  
 او معنی فقط: اس کا مطلب یہ ہے کہ لفظاً انشائیہ ہو، صرف معنی انشائیہ ہو، جیسے: رحمہ اللہ یہ دعائیہ جملہ ہے، جو لفظاً خبریہ ہے، اور معنی انشائیہ ہے۔

عہادت نواہما کمال الاتصال، فلکون الثانية موكدة للاولی، لدفع بولہم تحوز لو غلط، نحو ﴿لا ریب فیہ﴾، فبانہ لما یبلغ فی وصفہ یلوغہ الدرجة القصوی فی الکمال، بحمل المبتداً ذلک وتعریف الخ بر بالام، جاز ان یوہم السامع قبل التأمل، انه مما یرمی جزافاً، فاتبعہ نفیاً لذلك فوزانہ وزان نفسہ فی (جاء فی زید نفسہ)، ونحو: ﴿ہدی للمتتبعین﴾ فإن معناه انه فی الهدایة بالغ درجة لا یلزم کتھہا، حتی کانه هدایة محضة؛ وهذا معنی ذلک الکتاب، لأن معناه کما مر: الکتاب الکامل، والمراد بکمالہ: کمالہ فی الهدایة، لأن الکتب السماویة بحسبها متفاوتة فی درجت الکمال بخوزانہ وزان زید الثانی فی (جاء فی زید زید).

ترجمہ: اور بہر حال دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہو، اس لئے کہ مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کرنے کے لئے جملہ ثانیہ جملہ اولی کے لئے تاکید ہو، جیسے: ﴿لا ریب فیہ﴾ پس بے شک جب کتاب کی تعریف میں مبالغہ کیا گیا کمال میں انتہائی درجہ پر اس کے پچھنے کے ساتھ ذلک کو مبتدا اور خبر کو معرف بالام بنا کر؛ تو ممکن تھا کہ سامع غور کرنے سے وہم کر بیٹھے کہ یہ کلام محض ڈیک یا گپ ہے، پس لا ریب فیہ کو اس کے بعد لایا گیا، اس وہم کو دور کرنے کے لئے، پس ذلک الکتاب کے ساتھ لا ریب فیہ کا درجہ (جاء فی زید نفسہ) میں نفسہ کی طرح ہے، اور جیسے ہدی للمتتبعین: اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے کہ اس کی غایت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا، حتی کہ وہی ہدایت ہدایت ہے، یہی ذلک الکتاب کا معنی ہے؛ کیوں کہ اس کا معنی جیسا کہ گزر گیا الکتاب الکامل ہے، اور اس کے کمال سے مراد ہدایت میں کمال ہونا ہے؛ اس لئے کہ کتب سماویہ ہدایت کے اعتبار سے ہدایت میں متفاوت ہیں کمال درجات میں، چنانچہ اس کا درجہ ایسا ہے جیسا کہ زید ثانی کا درجہ ”جاء فی زید زید“ میں۔

تشریح: اوپر مواقع فصل میں پہلا موقع ”دونوں جملوں میں کمال اتصال ہو“ اور اس کی تین صورتیں بیان کی تھیں، ان میں سے پہلی صورت ”دوسرا جملہ پہلے جملے کے لئے تاکید لفظی، یا معنوی ہو“ اس کی مثال مذکورہ متن میں بیان کی گئی ہے۔

❖ تاکید معنوی کی مثال: لا ریب فیہ جملہ ثانیہ ”ذلک الکتاب“ جملہ اولی کی تاکید معنوی ہے، کیوں کہ آیت کریمہ میں قرآن کی عظمت بیان کرنے کے لئے ”ذلک“ جو بعید کے لئے ہے اسم اشارہ قریب کیلئے لائیں، اور الکتاب مسند کو معرف ببالام لائیں؛ تو سامع وہم کرنے لگا کہ شاید اکل غلطی سے ”ذلک“ کو اسم اشارہ بعید، اور مسند معرف باللام لائے

ہیں؛ حالانکہ ایسا لانے میں حکمت الہی اس کے کمال و عظمت کو بتاتا ہے، یعنی بہت ہی عظمت والی کتاب ہے، چنانچہ سامع کے اس وہم کو دور کرنے کیلئے اس حکمت کی معنوی تاکید کے لئے لاریب فیائیں؛ اور تاکید معنوی اور مؤکد کے مابین کمال اتصال ہوتا ہے، لہذا یہاں کمال اتصال کی وجہ سے ترک عطف کیا گیا۔

❖ تاکید لفظی کی مثال: ہدی للمتقین جملہ ثانیہ ذلک الکتاب جملہ اولی کی تاکید لفظی ہے، کیوں کہ جملہ اولیٰ "ذلک الکتاب" میں اسم اشارہ بعید اور مسند کا معرف بالام ہونا دلالت کرتا ہے کہ یہ کتاب ہدایت میں کامل ہے، کیوں کہ آسانی کتب کا کمال ہدایت میں ہوتا ہے، اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہدایت کی کامل کتاب ہے، اس مضمون کی تاکید کے لئے ہدی للمتقین اسی لفظ میں لے آئیں؛ چنانچہ ہدی کا درجہ جملہ میں ایسا ہے جیسا کہ "جاءنی زید زید" میں زید ثانی کا، حاصل کلام مذکورہ متن میں کمال اتصال کی پہلی صورت کا ذکر تھا، آگے دوسری صورت کا بیان ہوگا۔

عبارت: لکونہا بدلاً، لأنها غير رافية بتعام المراد، أو كغير الوافية بخلاف الثانية، والمقام يقتضي اعتناء بشأنه لنكتة، ككونه مطلوباً في نفسه، أو فظيماً، أو عجبياً، أو لطيفاً، نحو: ﴿أمدکم بما تعلمون﴾ أمداً کم بانعام وبنین وحنن وعیون ﴿النساء: ۱۳۲﴾ فإن المراد: التنبیه علی نعم اللہ تعالیٰ۔ والثانی أوفی بتأدیته، لدلالته علیها بالتفصیل من غیر إحالة علی علم المخاطبین المعاندين؛ فوزانہ وزائ وجہہ ((فی أعجبنی زید وجہہ)) لدخول الثاني في الأول.

ترجمہ: یا دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بدل ہو؛ کیوں کہ پہلا جملہ معنی مراد میں ناکافی ہے، یا ناکافی کی طرح ہے، برخلاف دوسرے جملہ کے، اور مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کی اہتمام شان کا تقاضا کرتا ہے، جیسے۔ مراد کافی نفسہ مطلوب ہونا، یا شنیع ہونا، یا لطیف ہونا، جیسے: امدکم بانعام وبنین "کیوں کہ آیت کا مقصد اللہ کی نعمتوں پر متغیب کرنا ہے، اور جملہ ثانی نعمتوں پر بالتفصیل دلالت کرنے کی وجہ سے مقصود کے اداء کرنے میں کافی دوائی ہے، معانیدین و مخالفین کے علم پر محمول کے بغیر؛ چنانچہ اس کا مرتبہ ایسا ہے جیسے کہ وجہ کا درجہ "آجئنی زید وجہہ" میں، دوسرے کو پہلے میں داخل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: کہاں اتصال کی دوسری شکل: دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بدل ہو؛ چاہے بدل کی کوئی بھی قسم میں واقع ہو، اس کی مثال: ﴿أمدکم بما تعلمون﴾ امدکم بانعام وبنین وحنن وعیون ﴿النساء: ۱۳۲﴾ امدکم بانعام وبنین، پہلے جملہ: امدکم بما تعلمون کا بدل واقع ہے، کیوں کہ پہلا جملہ مضمون کی ادائیگی میں ناقص ہے، یا ناقص کی طرح ہے، حالانکہ کلام کا مقام توجہ کا طالب ہے، ایسے مقام پر مضمون واضح ہونا ضروری ہے، اسی لئے بدل لا کر مضمون کو واضح کیا، چنانچہ آیت کریمہ میں دوسرے جملے کی حیثیت ایسی ہے جیسے کہ "اعجبنی زید وجہہ" میں وجہ کی ہے، کیوں کہ دوسرے جملہ کا مضمون پہلے جملہ میں اجمالاً داخل ہے۔

عبارت: والثانی شعر: اقول له: ارحل، لا تقيمن عندنا ولا تفكن في السر والجمهور مُسليماً. فإن المراد به كمال اظهار الكراهة لإقامته، وقوله: لا تقيمن عندنا أو في بتأديته، لدلالته عليه بالمطابقة مع التأكيد، فوزانه وزان حسنهما في "أعجبني الدار حسنهما" لأن عدم الإقامة مغاير للارتحال، وغير داخل فيه، مع ما بينهما من الملازمة.

ترجمہ: (بدل الاشتمال) جیسے: اقول له..... پس اس سے مراد مخاطب کے قیام پر کامل درجہ کی ناگواری کا اظہار ہے، اور شاعر کا قول: لا تقيمن عندنا "اس کو پورے طور پر اداء کر رہا ہے؛ کیوں کہ یہ اس مضمون پر مطابقت دلاتا ہے تاکید کے ساتھ، چنانچہ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے کہ "أعجبني الدار حسنهما" میں حسنہا کی؛ کیوں کہ عدم اقامت ارتحال کے مغاير ہے، اور اس میں داخل نہیں ہے، باوجود ایک ان کے مابین تعلق ہے۔

تشریح: بدل اشتمال کی مثال شاعر کا شعر:

أقول له: ارحل، لا تقيمن عندنا ولا تفكن في السر والجمهور مُسليماً (نی ساعد التصبر - ۱/۲۷۸)

ت: میں اس سے کہہ رہا ہوں: کچھ کر! ہمارے پاس مت ٹھہر! اور نہ ظاہر و باطن میں مسلمان ہو کر رہ۔ شاعر کا مقصد مخاطب کے قیام پر کامل درجہ کی نا پسندگی اور ناگواری کا اظہار کرنا ہے، دوسرا جملہ: لا تقيمن عندنا "اس مراد کو پورے طور پر اداء کر رہا ہے، کیوں کہ اس پر یہ جملہ دلالت مطابقی ہے، اور جملہ اولی: ارحل کی دلالت: دلالت التزامی ہے، اور مزید براں دوسرے جملے میں "نون" تاکید بھی ہے، جب جملہ ثانیہ، اولی کے مضمون پر مکمل دلالت کرتا ہے، تو یہ اس کا بدل ہوگا، مگر اس میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے بدل اشتمال ہوگا۔ اسکی حیثیت ایسی ہے جیسے کہ "أعجبني الدار حسنهما" میں حسنہا کی، اور حسنہا یہ بدل اشتمال ہے لہذا یہ بھی بدل اشتمال ہوگا۔

عبارت: أو بينانا لها لخفائها، نحو: ﴿فوسوس إليه الشيطان قال يآدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يلي﴾ (طہ - ۱۲). فإن وزانه وزان عمر في قوله: ع أقسم بالله أبو حفص عمر (الجزء في شرح السمع - ۲/۲۷۱)

تشریح: کمال اتصال کی تیسری شکل: دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان ہو، جیسے اسکی مثال: ﴿فوسوس إليه الشيطان قال يآدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يلي﴾ (طہ - ۱۲) میں "قال يآدم" یہ جملہ ثانیہ "فوسوس إليه" کا بیان ہے، اس کی حیثیت ایسی ہے، جیسے کہ "أقسم بالله أبو حفص عمر" میں عمر کی جو ابو حفص کا بیان ہے، لہذا جملہ ثانیہ، جملے اولی کا بیان واقع ہوگا، جملہ اولی کی خفاء کو جملہ ثانیہ ختم کرتا ہے، لہذا وہ اس کا بیان واقع ہوگا۔

عبارت: وأما كونها كالمنقطعة عنها؛ فلكون عطفها عليها مؤبهاً لعطفها علي غيرها، ويسمي الفصل لذلك قطعاً، مثاله شعر: وقظن سلمي أنني أبغي بها بدلاً، أراها في الضلال تهيم، ويحتمل الاستئناف.

ترجمہ یا تو دوسرے جملے کا پہلے جملے سے مقطعہ کی طرح ہوتا ہے، کیوں کہ دوسرے جملے کا عطف پہلے پر وہم پیدا کرتا ہے، جب اس کا عطف اس کے علاوہ پر کیا جائے، اور اس فصل کو قطع بھی نام دیتے ہیں، اس کی مثال شاعر کا شعر:

وَنَفْكَ سَلَمَى اُنْتِ اَبْنِي بَهَابًا بَدَلًا اَرَا هَا فِي الضَّلَالِ تَهِيْمُ - [ابن ساعد فتوح ۱۰/۱۷۹]

تشریح: مواقع فصل کے چوتھے موقع کا بیان ہے، اس کو کا مقطعہ سے تعبیر اس لئے کہ دوسرے، تیسرے جملہ میں کوئی مناسبت نہیں ہے، لہذا یہ کمال انقطاع ہو، مگر پہلے جملہ کے ساتھ اس کی مناسبت موجود ہوتی ہے، اس کی وجہ سے انقطاع میں کمی آگئی اس لئے اسے کا مقطعہ سے تعبیر کیا گیا۔ اس کی تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے، وہی یہاں ذکر کر دیا جاتا ہے:

مذکورہ شعر میں تین جملے ہیں: - تَنْظُنْ سَلَمَى اُنْتِ - اَبْنِي بَهَابًا بَدَلًا - اَرَا هَا فِي الضَّلَالِ تَهِيْمُ - ان میں تیسرے جملے کا عطف پہلے جملے پر صحیح ہے؛ کیوں کہ دونوں میں مناسبت ظاہر ہے، پہلے جملے میں مسند الیہ معشوقہ ہے، اور تیسرے جملے میں مسند الیہ عاشق ہے، اور عاشق و معشوق کے مابین مناسبت موجود ہے، اسی طرح ظن و ردیہ کے مابین معنی مناسبت ہے، لہذا تیسرے جملے کا عطف پہلے جملہ پر صحیح ہے؛ مگر عطف کرنے کی صورت میں یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ دوسرے جملہ پر تیسرے جملہ کا عطف ہے، کیوں کہ وہ قریب ہے، اور اس صورت میں اراہا فی الضلال بھی سلمیٰ کا خیال ہوگا، حالاں کہ یہ شاعر کا خیال ہے؛ چنانچہ عطف کی صورت میں غلط وہمی کی وجہ سے صحیح عطف بھی ترک کر دیا، اور فصل کیا گیا۔ اس جگہ کو قطع سے بھی یاد کرتے ہیں۔

عبارت: وَأَمَّا كَوْنُهَا كَالْمُتَّصِلَةِ بِهَا، فَلِكَوْنِهَا جَوَابَ السُّؤَالِ اقْتَضَتْهُ الْأُولَى؛ فَتَنْزُلُ مَثَرَتُهُ، فَتَفْصَلُ عَنْهَا كَمَا يَفْصَلُ الْجَوَابُ عَنِ السُّؤَالِ -

ترجمہ: یا تو دوسرا جملہ پہلے جملے سے متصل کی طرح ہو، پس جملہ ثانیہ کے اس سوال کا جواب واقع ہونے کی وجہ سے، جس کا جملہ اولیٰ نے تقاضا کیا ہے؛ چنانچہ پہلے جملہ اولیٰ کو سوال کے درجہ میں اتار دیں گے، اور جملہ ثانیہ کو اولیٰ سے الگ کر دیا جائیگا؛ جیسا کہ جواب کو سوال سے الگ کیا جاتا ہے۔

تشریح: مواقع فصل کے موقع ثالث کا بیان ہے، جسے شبہ کمال اتصال کہا جاتا ہے، اوپر والی تشریح ہم واپس ذکر رہے ہیں: موقع سوم: دونوں جملوں میں کمال اتصال کا شبہ ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ اس سوال کا جواب ہو جو پہلے جملے سے پیدا ہوتا ہو، اس صورت کو استیناف کہتے بھی ہیں، کیوں کہ دوسرے جملہ کا پہلے جملہ سے لفظاً ربط نہیں ہوتا ہے، بلکہ معنی ربط ہوتا ہے، بایں معنی کہ پہلا جملہ بمنزل سوال، اور دوسرا جملہ اس کا جواب ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ سوال و جواب میں شدید تعلق اور اتصال ہے، لہذا ایسا اعتبار سے کمال اتصال کے مشابہ ہے، جیسے: ﴿فَقَالُوا سَلَامًا﴾، قال

سلام ﴿۱۱۰﴾۔ پہلے جملہ سے سوال پیدا ہوا کہ ابراہیمؑ نے فرشتوں کو کیا سلام میں کہا؟ دوسرے جملے میں اس کا جواب دیا گیا کہ انہوں نے بھی سلام کیا۔

عبارت: السكاكي: فينزل منزلة الواقع لنكتة، كإغناء السامع عن أن يسأل أو أن لا يسمع منه شيء ويسمي لذلك استينافاً وكلما الثانية.

تشریح: علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ شبہ کمال اتصال کی صورت میں جملہ اولیٰ جس سوال کا تقاضا کرتا ہے، اس سوال کو ہیتمنا سوال کا درجہ دیں گے: یعنی جملہ اولیٰ کا مقتضی دراصل سوال ہوگا، اور ہمارے مصنف فرماتے ہیں کہ جملہ اولیٰ کو سوال کا درجہ دیں گے؛ نکتہ جملہ اولیٰ کے مقتضی کو۔ مابین فرق یہ ہے کہ سکاکی کے نزدیک جملہ ثانیہ سوال مقدر کا جواب ہوگا، اور ہمارے مصنف کے نزدیک جملہ اولیٰ کا جواب ہوگا۔

لنكتة: کا مطلب سوال کو کسی نکتہ کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے، مثلاً: ﴿۱﴾۔ سامع کو سوال سے بے نیاز کر دینا ہے: یعنی اس کے سوال کے بغیر جواب دیدینا، ﴿۲﴾۔ یا سامع کی بات سے بے رغبتی ظاہر کرنا ہو: یعنی سامع کی تحقیر مقصود ہو، ﴿۳﴾۔ یا کلام میں انقطاع ختم کر کے تسلسل باقی رکھنا ہے، ﴿۴﴾۔ یا الفاظ قلیل سے معانی کثیرہ کا اداء مقصود ہو: بہر حال ان مقاصد کی وجہ سے سوال کو کلام سے حذف کر دیا جاتا ہے۔ اور اس صورت میں جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ سے الگ کیا جائیگا، اور اس الگ کرنے کو استیناف کہتے ہیں، یا جملہ ثانیہ کو استیناف یا مستأنف کہیں گے۔

عبارت: وهو: علي ثلاثة أضرب، لأن السؤال إما عن سبب الحكم مطلقاً، نحو: شعر قال لي: كيف أنت؟ قلت عليل: سهر دائم، وحزن طويل، أي ما بالك عليلًا؟ أو ما سبب عقلت؟ وإما سبب محاسن، نحو: ﴿وما أرى نفسي إن النفس لأماره بالسوء﴾ (سود: ۵۲) كأنه قيل: هل النفس أماره بالسوء؟ وهذا الضرب يقتضي تأكيد الحكم، كما مر۔

تشریح: استیناف کی تین قسمیں ہیں: وجہ حصر یہ ہے: سوال یا تو جواب میں مذکورہ سبب مطلق کے بارے میں ہوگا، یا جواب میں مذکورہ سبب خاص کے بارے میں ہوگا، یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور چیز کے بارے میں ہوگا۔ مذکورہ ان تین قسموں میں تفریق کا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر سوال ہی میں جواب کی طرف اشارہ ہو، تو سوال خاص سبب کا ہوگا، اگر اشارہ موجود نہ ہو، تو سوال سبب مطلق کے بارے میں ہوگا؛ اور سرے سے سبب کے متعلق نہ ہو تو تیسری قسم ہوگی۔

﴿۱﴾۔ پہلی قسم: سوال سبب مطلق کے بارے میں ہو، ابوالمری کا شعر:

مثلاً اس نے مجھ سے کہا: تو کیسا ہے؟ میں نے کہا: بیمار ہوں، مسلسل بیداری ہے، اور لمبا غم ہے۔ اس شعر میں ”سہر دائم“ اور ”حزن طویل“ یہ جملہ ثانیہ ہے، اس کا جملہ اولیٰ ”قلت علیل“ پر عطف نہیں کیا گیا ہے؛ کیوں کہ جملہ ثانیہ یہ اس سوال کا جواب ہے جو جملہ اولیٰ سے مستفاد ہے اور وہ ”ما بالک علیلاً“ یا ”ما سبب علنک“ ہے۔ اور چونکہ اس سوال میں جواب کی طرف اشارہ نہیں ہے؛ اس لئے یہ پہلی قسم ہوگی۔

نوٹ: یہ شعر ہماری بحث کی مثل اسی وقت ہوگی جب کہ ”سہر دائم“ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہو، یا وہ محذوف خبر کا مبتدا ہو۔ اگر یہ جملہ خبر بعد خبر کی حیثیت میں ہو: یعنی علیل جیسے ”انا“ کی خبر ہے؛ اسی طرح یہ بھی ”انا“ کی خبر ثانی ہو؛ تو یہ مثال مذکورہ بحث کے مطلق نہ ہوگی۔

❖ ۲ = دوسری قسم: سوال سبب خاص کے بارے میں ہو، جیسے ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [سورہ ۱۰۲] اس آیت کریمہ میں ﴿إِنْ النَّفْسُ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ جملہ ثانیہ ہے، اس کا جملہ اولیٰ: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي﴾ پر عطف نہیں کیا گیا ہے، کیوں کہ جملہ ثانیہ اس سوال کا جواب ہے جو جملہ اولیٰ سے مستفاد ہے، اور وہ: ﴿هَلْ النَّفْسُ أَمَارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ ہے، اور چونکہ اس سوال میں جواب کی طرف اشارہ ہے؛ اس لئے یہ استیناف کی دوسری قسم ہوگی۔ اور اس پر قرینہ کلام کا مؤکد ہوتا ہے؛ کیوں کہ تاکید والا کلام اسی وقت لایا جاتا ہے جب کہ مخاطب اس حکم میں متردد ہو، اور تردد: شئی معلوم کے بارے میں ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ سائل کو سبب معلوم ہے؛ مگر اس کے وقوع، وعدم وقوع کے سلسلہ میں اسے تردد ہے، اسی وجہ سے اس قسم میں تاکید لانا ضروری ہے، جیسا کہ احوال اشار میں ہم نے پڑھا: جب مخاطب متردد ہو؛ تو کلام کو مؤکد لانا ضروری ہے۔

عبارت: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [سورہ ۱۰۲] آیہ فمأخذاً قال؟ وقوله شعر: زَعَمَ الْعَوَائِلُ أَنِّي فِي غَمْرَةٍ بِصَدَقُوا، وَلَكِنْ غَمْرَتِي لَا تَنْجَلِي.

تشریح: ۳ = استیناف کی تیسری قسم: سوال نہ جواب کے سبب خاص کا ہو: اور نہ سبب عام کا ہو؛ بلکہ دونوں کے علاوہ کا ہو، جیسے: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ اس آیت میں ”قال سلام“ جملہ ثانیہ ہے اس کا جملہ اولیٰ: ”قالو سلاماً“ پر عطف نہیں کیا گیا ہے؛ کیوں کہ جملہ ثانیہ جواب ہے اس سوال کا جو جملہ اولیٰ سے مستفاد ہے اور وہ: ﴿مَاذَا قَالَ لِأَبِرَاهِيمَ؟﴾ ہے۔ اور چونکہ اس سوال میں نہ سبب خاص ہے اور نہ سبب عام ہے: یعنی سرے سے کوئی سبب ہی نہیں؛ لہذا یہ تیسری قسم ہوگی۔ اس قسم کی دوسری مثال شاعر کا قول:

زَعَمَ الْعَوَائِلُ أَنِّي فِي غَمْرَةٍ بِصَدَقُوا، وَلَكِنْ غَمْرَتِي لَا تَنْجَلِي. [ابن معادل: التنبیہ ص ۲۵۷].

ت: ملامت کرنے والی جماعت نے ملامت کیا، میں پریشان ہوں، انہوں نے سچا کہا، اور لیکن میری پریشانی ختم ہونے



وان نہیں ہے۔ اس شعر میں صدقوا جملہ ثانیہ ہے، اس کا جملہ اولیٰ "انسی فی غمرہ" پر عطف نہیں کیا گیا؛ کیوں کہ جملہ ثانیہ جواب ہے اس سوال کا جو اولیٰ سے پیدا ہوتا ہے، اور وہ "کذبوا صدقوا" ہے، اور چوں کہ اس سوال میں کسی سبب کا ذکر نہیں ہے، اس لئے یہ تیسری قسم ہوگی۔

عبود: وَأَيْضًا مِنْهُ مَا يَأْتِي بِإِعَادَةِ اسْمِ مَا اسْتَوْفَ عَنْهُ، نَحْوُ: أَحْسَنْتَ إِلَيَّ زَيْدٌ، زَيْدٌ حَقِيقٌ بِالْإِحْسَانِ وَمِنْهُ مَا يُبْنَىٰ عَلَىٰ صِفَتِهِ، نَحْوُ: صَدِيقُكَ الْقَدِيمُ أَهْلٌ لِّذَلِكَ، وَهَذَا أُبَلِّغُ.

ترجمہ: اور نیز استیناف میں سے ہے وہ جملہ جس میں متانف عنہ کے اسم کا اعادہ کیا جائے، جیسے: "أَحْسَنْتَ إِلَيَّ زَيْدٌ، زَيْدٌ حَقِيقٌ بِالْإِحْسَانِ" اور اسی میں سے ہے وہ: جس میں متانف عنہ کے وصف کی بناء ہو، جیسے: صَدِيقُكَ الْقَدِيمُ أَهْلٌ لِّذَلِكَ، اور یہ زیادہ بلیغ ہے۔

تشریح: استیناف کی ایک قسم اور ہے، اور وہ یہ کہ جملہ ثانیہ میں جملہ اولیٰ میں مذکور شی کا اعادہ ہو، اس کی دو شکلیں ہیں:

۱- مذکور شی کے بعینہ اسم کا اعادہ ہو، جیسے: أَحْسَنْتَ إِلَيَّ زَيْدٌ، زَيْدٌ حَقِيقٌ بِالْإِحْسَانِ میں زَيْدٌ حَقِيقٌ بِالْإِحْسَانِ جملہ ثانیہ ہے جو جواب ہے اس سوال کا جو جملہ اولیٰ سے پیدا ہو رہا ہے، اور وہ "لَمْ أَحْسَنْتَ إِلَيَّ زَيْدٌ" ہے، اور یہاں جملہ ثانیہ میں متانف عنہ میں مذکور نام کے ساتھ "زید" کا اعادہ کیا گیا ہے۔

۲- دوسری شکل: مذکور شی کے وصف کا اعادہ ہو، جیسے: أَحْسَنْتَ إِلَيَّ زَيْدٌ، صَدِيقُكَ الْقَدِيمُ أَهْلٌ لِّذَلِكَ، میں صَدِيقُكَ الْقَدِيمُ جملہ ثانیہ ہے، جو جواب ہے اس سوال کا جو جملہ اولیٰ أَحْسَنْتَ إِلَيَّ زَيْدٌ سے پیدا ہوا، اور وہ سوال: "لَمْ أَحْسَنْتَ إِلَيَّ زَيْدٌ" ہے، اور چوں کہ جملہ ثانیہ میں متانف عنہ میں مذکور شی کا وصف ذکر کیا گیا ہے، اس لئے یہ دوسری شکل ہوگی، اور یہ دوسری شکل زیادہ بلیغ ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ اس میں حکم کی علت و سبب بھی موجود ہے، ہاں معنی کے تو نے زید پر احسان کیا تیرے قدیمی دوست ہونے کی وجہ سے، اور حکم مع العلة کا محض حکم کے مقابلہ میں درجہ بڑھا ہوا ہوتا ہے۔

عبارت: وَقَدْ يَحْذَفُ صَدْرُ الِاسْتِيفَانِ، نَحْوُ: ﴿يَسْبَحُ لَهُ فِيهَا بِالْغَدُوِّ وَالْآصَالِ رَجَالٌ لَا تَلْهِيُهُمْ﴾ (نور ۲۷) وَعَلَيْهِ نَعَمْ الرَّجُلُ زَيْدٌ عَلَى قَوْلٍ، وَقَدْ يَحْذَفُ كَلَهُ، إِمَّا قِيَامُ شَيْءٍ مَّقَامَهُ، نَحْوُ: زَعَمْتُمْ أَنَّ إِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ لَّهُمْ الْفَتْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا الْف. أَوْ بَدُونُ ذَلِكَ، نَحْوُ: ﴿فَنَعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ - أَي نَحْنُ عَلَى قَوْلٍ.

ترجمہ: کبھی استیناف کے ابتدائی حصہ کو حذف کر دیتے ہیں، جیسے: ﴿يَسْبَحُ لَهُ فِيهَا بِالْغَدُوِّ وَالْآصَالِ رَجَالٌ لَا تَلْهِيُهُمْ﴾ (نور ۲۷) اس آیت میں رجال: جملہ ثانیہ متانف ہے جو مستفاد عن الاولیٰ، سوال کا جواب ہے، اور وہ "مَنْ يَسْبَحُ" ہے، اور جملہ متانف: يَسْبَحُ رجال "ہے، اس میں سے 'يسبح' کو حذف کر دیا گیا ہے، اسکی دوسری مثال: نَعَمْ الرَّجُلُ زَيْدٌ ہے، نعم الرجل سے سوال پیدا ہوا: مَنْ هُوَ؟ جواب: هُوَ زَيْدٌ ہے، اور جملہ ثانیہ کے صدر کو

حذف کر دیا گیا ہے۔

نوٹ: نعم الرجل: یہ مثال ان نحاۃ کے قول کے مطابق ہے جو زید مخصوص بالمدح کو جملہ قرار دیتے ہیں۔  
اور بہا اوقات پورا جملہ ثانیہ کو حذف کر دیتے ہیں اور اس کی جگہ کبھی اسکے قائم مقام لاتے ہیں، اور کبھی نہیں لاتے ہیں۔  
۱۔ قائم مقام لانے کی مثال حماسی مساوی بن ہند کا شعر:

زَعَمْتُمْ أَنْ إِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ بَلَّهْمُ الْفَتْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا الْفُ، [مختار الصحاح: ۱۱۴۹]

ت: تم نے گمان کیا کہ قریش تمہارے بھائی ہیں، مگر وہ مالوف بالرحمتین ہے اور تم نہیں ہو۔ (قریش سردی میں یمن کا اور گرمی میں شام کے سفر کے عادی اور مالوف تھے)۔ اس شعر میں جملہ اول سے یہ سوال مستفاد ہے ”انحن صادقون أم كذوبون“ اس کا جواب ”كذبتم في زعمكم“ ہے اس جملہ ثانیہ مستافہ کو حذف کر دیا اور اس کے نائب میں جملہ: بلہم الف، و لیس لکم الاف لے آئیں۔

۱۔ قائم مقام نہ لانے کی مثال: ﴿فَنَعِمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [الفردوس: ۴۸] کیا ہی اچھے ہے بچھانے والے ہیں۔ سوال پیدا ہوا: من ہم؟ جواب: ہم نحن۔ یہاں کمال جملہ ثانیہ مستافہ کو حذف کر دیا اور اس کے نائب میں کوئی نہیں ہے۔

عبارت: وأما الوصل لدفع الإيهام فكقولهم: لا، وأبديك الله، وأما للتوسط، فإذا انفقتا خبراً أو إنشأ، لفظاً معناه، أو معنى فقط، كقوله تعالى: ﴿يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [البقرة: ۱۷۴]، وقوله: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الأنعام: ۱۲۸]، وقوله تعالى: ﴿كُلُوا اشْرَبُوا وَلَا تَسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ۳۱]، وكقوله تعالى: ﴿وَأُحْذِرُكُمْ مِثْلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَدَى الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ۸۳]، أي لا تعبدوا وتحسنوا بمعنى: أحسنوا وإما أحسنوا.

تشریح: مذکورہ عبارت میں مصنف ”مواقع وصل کے“ ما بقیہ دو مقام تحریر کر رہے ہیں: ۱۔ کمال انقطاع مع الایہام، ۲۔ توسط بین الکمالین۔

• موقع اول: کمال انقطاع مع الایہام کہتے ہیں: دو جملوں میں کمال انقطاع ہو، جس کا تقاضا یہ ہے کہ فصل لایا جائے؛ مگر فصل سے خلاف مقصود کا وہم پیدا ہوتا ہے، اس لئے وصل لایا جاتا ہے، جیسے اس کی مثال اوپر حضرت ابو بکر صدیقؓ کی روایت سے بیان کی، اور اس کی دوسری مثال بلغاء کا قول: لا، وأبديك الله، ہے، اگر یہاں عطف ترک کر دیئے، تو یہ جملہ جو دعائیہ ہے بدعاء بن جائیگا۔

• موقع ثانی: توسط بین الکمالین: یعنی نہ کمال اتصال ہو، اور نہ کمال انقطاع ہو؛ بلکہ بیچ والی صورت ہو۔ اس کی کل آٹھ صورتیں نکلتی ہیں۔ ہمارے مصنف نے صرف تین مثالیں ذکر کی ہیں، ما بقیہ مثالوں کو قیاساً چھوڑ دیا ہیں؛ مگر محشی

مختصر المعانی نے دوقی کے حوالہ سے چار قسموں کی مثالیں ذکر کی ہیں، ہم اسے یہاں افادۂ ذکر کر رہے ہیں۔  
 آٹھ صورتوں کی وجہ صبر: دونوں جملے لفظاً و معنی خبریہ ہوں، یا دونوں لفظاً و معنی انشائیہ ہوں؛ یہ متفق کی دو صورتیں  
 ہوتیں۔ یا دونوں جملے صرف معنی انشائیہ ہوں، اسکی تین صورتیں ہیں: ۱۔ دونوں لفظاً خبریہ ہوں، ۲۔ یا صرف پہلا  
 لفظاً خبریہ ہو، دوسرا جملہ لفظاً انشائیہ ہو، ۳۔ صرف دوسرا جملہ لفظاً خبریہ اور پہلا انشائیہ ہو۔ اسی طرح دونوں جملے صرف  
 معنی خبریہ ہوں، اس کی بھی تین صورتیں ہیں: ۱۔ دونوں لفظاً انشائیہ ہوں، ۲۔ پہلا جملہ لفظاً خبریہ  
 ہو، ۳۔ دوسرا جملہ صرف لفظاً خبریہ ہو۔ حاصل کلام یہ آٹھ صورتیں نکلتی ہیں: دو متفق، اور چھ غیر متفق کی۔ مندرجہ ذیل  
 میں آٹھ صورتوں کو صحیح امثلہ ذکر کر رہے ہیں، ملاحظہ فرمائیں:

توسط بین الکالمین کی آٹھ صورتوں کا نقشہ

نمبر شمار	لفظاً	معنی	آیات کریمہ
۱	دونوں خبریہ	دونوں خبریہ	بَنَ الْأَوَّلُ لَفِي نَعِيمٍ بَوَّابُ الْفَضْلِ لَفِي جَحِيمٍ
۲	دونوں انشائیہ	دونوں انشائیہ	كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا
۳	دونوں خبریہ	دونوں انشائیہ	لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا لِلَّهِ وَتَحْسِنُونَ بِالْوَالِدَيْنِ
۴	پہلا خبریہ، دوسرا انشائیہ	دونوں انشائیہ	لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا لِلَّهِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حَسَنًا
۵	پہلا انشائیہ، دوسرا خبریہ	دونوں انشائیہ	قُمِ لِلَّيْلِ وَأَنْتَ تَصُومُ أَتَنْهَلُ
۶	پہلا خبریہ، دوسرا انشائیہ	دونوں خبریہ	أَمَرْتُكَ بِالتَّقْوَى وَأَمَّا أَمْرُكَ بِتَرْكِ الظُّلْمِ
۷	پہلا انشائیہ، دوسرا خبریہ	دونوں خبریہ	أَنْ لَا يَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ
۸	دونوں انشائیہ	دونوں خبریہ	أَمَّا أَخْبَرُكَ بِوَالِدَيْكَ أَيْهَكَ

پہلی چار مثالوں کو خطیب قزوینیؒ نے بیان کیا ہیں مابقیہ چار مثالوں میں سے پہلی تین مثالیں مختصر المعانی کے حاشیہ پر  
 موجود ہیں، اور آخری صورت کو میں نے وضع کیا ہے۔

نوٹ: ان آٹھ صورتوں میں دو جملوں کے مابین مسند و مسند الیہ ہونے کے اعتبار سے وجہ جامع موجود ہونا ضروری ہے  
 ، ورنہ عطف صحیح نہ ہوگا، بل کہ فصل واجب ہو جائیگا، کیوں کہ اس وقت یا تو صرف کمال اتصال ہوگا، یا صرف کمال  
 انقطاع ہوگا، اور دونوں مواقع فصل میں سے ہیں، خوب اچھی طرح ذہن نشین کر لو!

وَتَحْسِنُونَ بمعنی: أحسنوا، وإما أحسنوا: آیت کریمہ میں بالوالدین کا متعلق یا تو فعل مضارع ”تحسنون“ ہے

جو صیغہ امر کے معنی میں ہے، یا اس کا متعلق مقدر ”احسوا“ صیغہ امر ہی ہے، اگر فعل مضارع متعلق ہو، تو لفظ ”معنی“ مناسبت ہوگی، دونوں جملوں میں، اور ساتھ ساتھ مبالغہ فی الامر کا فائدہ ہوگا۔

عبارت: والجامع بينهما يجب أن يكون باعتبار المسند اليهما، والمسندين جميعاً، نحو: يشعر زيد، ويكتب، ويعطى ويمنع، وزيد شاعر، وعمرو كاتب، وزيد طويل، وعمرو قصير، لمناسبة بينهما؛ بخلاف: زيد شاعر وعمرو كاتب بدونها، وزيد شاعر وعمرو طويل مطلقاً.

تشریح: مواقع وصل کے دوسرے موقع میں دونوں جملوں میں مسند و مسند الیہ کے اعتبار سے مناسبت ضروری ہے؛ چاہے وہ مناسبت تماثل کی نسبت سے ہو، جیسے: يشعر زيد، ويكتب۔ اس جملہ میں مسند الیہ ایک ہے، اور دونوں کے مسند کا تعلق زبان و ادب کی نوع سے ہے، یا چاہے وہ مناسبت تضاد سے ہو، جیسے: يعطى ويمنع میں مسند دونوں متضاد ہیں۔ اسی طرح زيد طويل، وعمرو قصير میں بھی مناسبت تضاد ہے، اگر کسی دو مسند الیہ میں مناسبت تسلیم نہ کریں تو ان دو جملوں میں عطف درست نہیں ہے، جیسے: زيد شاعر، وعمرو كاتب۔ جب کے زيد اور عمرو کے درمیان کوئی مناسبت نہ سمجھیں۔ اسی طرح دو مسند میں کوئی مناسبت نہ ہو تب بھی عطف درست نہیں ہے، جیسے: زيد شاعر وعمرو طويل میں دونوں مسند میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

عبارت: السكاكي: الجامع بين الشيئين: إما عقلي، بأن يكون بينهما اتحاد في التصور، أو تماثل هناك؛ فإن العقل بتحريره المثلين عن التشخيص في الخارج يرفع التعدد بينهما، أو تضائفاً كما بين العلة والمعلول، والأقل والأكثر.

تشریح: علامہ سکاکی کا نظریہ پیش کرتے ہوئے خطیب قزوینی فرماتے ہیں: ان کے نزدیک دو چیزوں میں وجہ جامع تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہوگی: عقلی، یا خیالی، یا وہمی۔ ہر ایک کی تفصیل بیان کرنے سے قبل حواس باطنہ کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے؛ لہذا پہلے ایک سرسری نظر حواس باطنہ پر ڈال دیجئے۔

حواس باطنہ پانچ ہیں: (۱) - (۲) - (۳) - (۴) - (۵) مشترک: وہ قوت جو محسوس صورتوں کو نظروں سے غائب چیزوں کا ادراک کرے، حواس ظاہرہ اپنی معلومات کو ایک قوت کے حوالے کر دیتے ہیں۔

(۲) - خیال: وہ قوت ہے جو جس مشترک کی ادراک کردہ چیزوں کو محفوظ کر لیتی ہے، یعنی جس مشترک اپنی معلومات کو ایک قوت کے پاس رکھ لیتی ہے، جس طرح بادشاہ اپنی دولت کو کسی خزانہ میں رکھ دیتے ہیں۔

(۳) - وہم: وہ قوت ہے جو معانی جزئیہ شخصہ کا ادراک کرے، جیسے: زيد عمر، وغيرہ کا لیکن یہ قوت کلیات کا ادراک نہیں

کر سکتی۔ (۴) - حافظہ: وہ قوت ہے جو وہم کی ادراک کی ہوئی چیزوں کو محفوظ کر لے، یعنی اپنی معلومات کو وہ ایک خزانہ

میں رکھ دے۔ (۵) متصرف: جس کا نام ترکیب الصور اور ترکیب المعانی بھی ہے، اور وہ وہ قوت ہے جو ان تمام ادراک کردہ چیزوں میں تصرف کرتی رہتی ہے: یعنی جو صورت اور معانی میں تحلیل اور ترکیب کے ساتھ تصرف کرتی ہے: یعنی حواس خمسہ ظاہرہ اور حواس خمسہ باطنہ سے جو صورت اور معانی حاصل ہوتے ہیں ان میں یہ قوت تصرف کرتی ہے، بعض بعض کے ساتھ ملاتی ہے، اور بعض کے بعض وصف کو جدا کرتی ہے، مثلاً: ذہن میں طوطے کی صورت موجود ہے، لیکن اس کا رنگ بزم ہے، قوت متصرف نے بزم رنگ کو الگ کر دیا، اور ایسا طوطا فرض کیا جو سفید رنگ کا ہو، اس کو تحلیل و ترکیب کہتے ہیں۔

نوٹ:۔ ازیہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ قوت متصرف کو جب عقل اپنے معلومات میں استعمال کرتی ہے تو اس کو قوت متفکرہ کہتے ہیں اور جب قوت دایمہ استعمال کرتی ہے تو اس کو قوت مخیلہ کہتے ہیں۔

۔ ازیہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ عقل کے ذریعہ کلیات کا ادراک کیا جاتا ہے، لہذا صرف عقل سے ادراک کردہ کلیات حواس باطنہ میں داخل نہیں ہوں گے، کیوں کہ حواس باطنہ کے ذریعہ جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے، کلیات نہیں، لیکن یہ فلاسفہ کا مذہب ہے، محکمیں حواس خمسہ باطنہ کو بالکل مانتے ہی نہیں، لہذا ان کے یہاں کلیات اور جزئیات دونوں کا ادراک عقل کے ذریعہ ہوتا ہے۔

۳۔ جو چیز حواس خمسہ باطنہ میں سے کسی ایک حاسہ کے ذریعہ معلوم ہوں، اسے وجدانیات کہا جاتا ہے۔ جو چیز حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ معلوم ہوں، اسے محسوسات کہا جاتا ہے۔

۴۔ جامع عقلی: جہاں دو چیزوں کے درمیان اتحاد فی التصور ہو، یا تماثل فی التصور ہو، یا تضایف ہو، اسے جامع عقلی کہتے ہیں۔  
• اتحاد فی التصور کا مطلب: دو چیزیں ذات و حقیقت کے اعتبار سے ایک ہو، اور یہ حال ہے، ایسا نہ ہوا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔  
• تماثل فی التصور کا مطلب: دو چیزیں ذات کے اعتبار سے مختلف ہوں، اور جنسیت میں ایک ہوں۔

• تضایف کا مطلب: دو چیزوں کا اس طور پر ہونا ان میں سے ایک کا سمجھنا دو چیزوں کا اس طور پر ہونا ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے، اور یہ معقولات و محسوسات دونوں میں تحقق ہے۔ معقولات، جیسے: علت و معلول: یعنی علت کا سمجھنا معلول پر، یا اس کے برعکس۔ محسوسات، جیسے: قلت و کثرت۔

فلان العقل بتحریدہ عقل کے جامع ہونے کی وجہ کہ عقل مثلین کو خارج میں تشخص سے خالی کر کے دونوں کے درمیان سے تعدد کو اٹھا دیتی ہے، جیسے: زید اور عمر دونوں کو جامع انسانی کی بنیاد پر تشخص سے خالی کر کے دونوں کے درمیان سے تعدد کو اٹھا دیا۔

عبارت: و همی، بأن یکون بین تصور بہما شبہ تماثل، کلونی بیاض و صفرة؛ فإن الوهم یبرز ہما فی مغیر عن البطلین، ولذلك حسن الجمع بین الثلثة فی قوله شعر: ثلثة نُشِرَ فی الدُّنیا بیہا حشمتہا ۴ شمر

الضَّحَى، وأبو إسحاق، والقمر. أو تضاد، كالسواد والبياض، أو الإيمان والكفر وما يتصف بها، أو شبه تضاد، كالسما والارض هو الأول الثاني؛ فإنه يُنزلُهما منزلة التضاد، ولذلك تجد الضدَّ أقرب خطوياً بالبال مع الضد.

تشریح: ۱۰ جامع وہی: جہاں دو چیزوں کے درمیان شبہ تماثل ہو، یا تضاد ہو، یا شبہ تضاد ہو، اسے جامع وہی کہتے ہیں۔ شبہ تماثل کا مطلب: دو چیزوں کے درمیان تماثل حقیقی نہ ہو؛ مگر قوتِ واہمہ نے ان کے درمیان تماثل پیدا کیا ہو، جیسے اس کی مثال: ”صفرة“ ”بیاض“: یعنی زردی و سفیدی۔ قوتِ واہمہ شئی واحد کی شکل میں انہیں ادراک کرتی ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ صفرة میں ٹھوڑا سا گدلا پن ہے؛ البتہ قوتِ عاقلہ ان دونوں کے درمیان تماثل سے انکار کرتی ہے؛ اس لئے کہ قوتِ عاقلہ میں دو مختلف نوع ہیں جو ایک جنس کے تحت داخل ہے۔

ولذلك حسن الجمع بين الثلاثة في قوله مصنف فرماتے ہیں کہ قوتِ واہمہ دو مختلف الحقیقت یا کئی چیزوں کے درمیان تماثل ثابت کرتی ہے؛ اسی بنیاد پر مذکورہ شعر میں تین چیزوں کو ایک حکم میں جمع کرنا مستحسن کا درجہ ہو گیا ہے، ورنہ حقیقت میں تینوں اشیاء متعددہ مختلفہ ہیں۔ اور وہ محمد بن وہیب کا مقسم کی تعریف میں شعر

ثلاثة تُشرق الدنيا بهجتها + شمس الضحى، وأبو إسحاق، والقمر. [في معاني النصوص: ۱/ ۲۸۷]

مت: تین چیزوں کی رونق کی وجہ سے دنیا روشن ہے، دو پہر کا سورج، اور ابو اسحاق، اور چاند۔ ظاہر بات ہے کہ مذکورہ تین چیزیں مختلف الحقیقت ہیں، مگر قوتِ واہمہ نے ان کو وصف اشراق میں جمع کیا ہے۔

جامع وہی کی دوسری صورت تضاد ہے: یعنی دو چیزوں کے درمیان تضاد کی نسبت ہو، جیسے: سواد، بیاض، کفر، ایمان یا ان اوصاف کے موصوف؛ جیسے: مومن، کافر، بیاض، اسود، وغیرہ۔

وہی کی تیسری صورت شبہ تضاد ہے: یعنی حقیقت میں کوئی تضاد نہ ہو، بلکہ قوتِ واہمہ نے ان میں تضاد پیدا کیا ہو، جس سے وہ دونوں شئی باہم تضاد کے درجہ میں ہو گئی ہوں، جیسے: آسمان وزمین کے مابین کوئی تضاد نہیں ہے، لیکن قوتِ واہمہ نے آسمان سے علو اور زمین سے انحطاط کو ثابت کیا، اور چون کہ یہ دونوں باہم متضاد ہے؛ لہذا جس سے یہ مستفاد ہے ان میں تضاد کا شبہ ہوگا۔ اسی طرح اول، ثانی میں درحقیقت کوئی تضاد نہیں ہے، لیکن اول کے معنی سابق علی الغیر اور ثانی کے معنی مسبوق علی الغیر اور یہ دونوں متضاد ہیں لہذا یہ بھی شبہ تضاد کی طرح ہے۔ حاصل کلام مذکورہ دونوں مثالوں میں قوتِ واہمہ نے تضاد کا درجہ دیا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ ایک کے تصور کے ساتھ فوراً دوسرے کا تصور ہو جاتا ہے اسی لئے ان کو تضاد کہتے ہیں۔

جہاں: بأن يكون بين تصوريهما تفارق في الخيال سابق، وأساسه مختلفة ولذلك اختلف

الصور الثابتة فی الخیالات ترتأ ووضوحاً ولصاحب علم المعانی فضل احتیاج إلى معرفة الجامع، لا سيما الخیالی، فإن جمعة علی مجری الإلف والعادة.

ترجمہ: یا خیالی ہو، بایں طور کہ دو چیزوں کے تصور کے درمیان پہلے خیالی طور پر مقارنت ثابت ہو، اور اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں؛ اسی وجہ سے خیالات میں آنے والی صورتیں ترتیب و وضاحت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں، اور علم معانی جاننے والے کے لئے جامع کی معرفت کی خاص ضرورت ہے، خصوصاً جامع خیالی کو؛ کیوں کہ ان کا ادراک انیسیت و عادت پر موقوف ہے۔

تشریح: + جامع کی تیسری قسم: خیالی ہے، جامع خیالی: وہ امر ہے جس کے سبب سے خیال دو چیزوں کو قوت فکر یہ میں جمع ہونے کا تقاضا کرے، اور جامع خیالی کا تحقق اس طور پر ہوتا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان عطف کرنے سے پہلے خیالی طور پر مقارنت ثابت ہوتی ہے، اور اس تقارن خیالی کے مختلف اسباب ہیں: اشخاص، ازمان، اماکن کے اعتبار سے اس میں بڑا فرق ہو جاتا ہے؛ چنانچہ بہت سی وہ چیزیں جو ایک کے لئے واضح ہوتی ہے دوسرے کے لئے غیر واضح ہوتی ہے۔ ایک شخص کے نزدیک دوشی کے درمیان جامع ہوتا ہے، اور دوسرے کے نزدیک نہیں ہوتا، مثلاً: بڑھئی اس کے ذہن میں لکڑی، اور بسولہ اور اوزار میں تقارن خیالات ہیں، کہ ایک کا خیال کرتے ہی دوسرے کا خیال ہو جاتا ہے، اسی طرح کاتب کو قلم اور کاغذ اور روایات سے ہوتا ہے۔ اسی لئے علم معانی کے طالب علم کے لئے جامع کی معرفت بہت زیادہ ضرورت ہے؛ خصوصاً جامع خیالی کی معرفت از حد ضروری ہے؛ کیوں کہ جامع خیالی کا مدار ”إلف“ و عادت پر ہے۔ یعنی کچھ حضرات چند چیزوں سے مالوف و مانوس ہوتے ہیں، جن سے دوسرے نہیں ہوتے۔ مثلاً: نجار بسولہ، اسی طرح آری اور دوسرے ادوات سے مالوف و مانوس ہوتا ہے، جن سے عام شخص نہیں ہوتا بلکہ وہ نجار اپنی انیسیت کی وجہ سے ان چیزوں میں جامع خیالی تصور کرے گا، اور غیر نجار حضرات ایسا نہیں کر سکتے ہیں۔ خوب سمجھ لو!

عبارت: ومن محسنات الوصل تناسب الجملةین، فی الاسمية والفعلية والفعلیتین فی المعنی والمضارعة، إلا لمانع.

تشریح: بحث کے اختتام پر محسنات وصل بیان کرتے ہیں،، قبل میں جو کچھ بیان کیا گیا اس کا تعلق مصحات وصل سے تھا، جن کا ہونا کلام میں ضروری ہے، اب ان چیزوں کو بیان کرتے ہیں کہ جو محسنات وصل کے قبیل سے ہیں؛ یعنی جس سے کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے۔ جملہ ان میں سے یہ ہیکہ دو جملوں کا اسمیہ اور فعلیہ ہونے میں تناسب ہونا ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ جملوں کا باہم عطف کرنے میں یہ رعایت ہونی چاہئے کہ جملہ اسمیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر ہو، اور فعلیہ کا عطف فعلیہ پر، اسی طرح ماضی کا عطف ماضی پر، مضارع کا عطف مضارع پر، اس سے حسن پیدا ہوتا ہے؛ البتہ اگر کوئی

رکاوٹ ہو یا کوئی ضروری داغی ہو؛ تو اس کے خلاف کیا جاسکتا ہے، مثلاً: کسی ایک میں تجدد و ثبوت کا معنی پیدا کرنا ہو، اور دوسرے میں اس کے برعکس، تو ایسے موقع پر دو جملوں کو اسمیہ و فعلیہ میں الگ الگ لاسکتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

### فصل فرعی

## ﴿ تَنْزِيب ﴾

تَنْزِيبُ لَفْظٌ کہتے ہیں: کسی چیز کو دم بنانا۔ اس بحث کو خطیب قزوینیؒ نے تَنْزِيب کا عنوان دیا؛ اس لئے کہ اس کے تحت جملہ حالیہ بیان کریں گے، اور جملہ حالیہ بالواو، وبدوں واو ہوا کرتا ہے، جیسا کہ وصل فصل میں ہوتا ہے، اس مناسبت سے بطور تترہ کے مصنفؒ نے تَنْزِيب کے عنوان سے جملہ حالیہ سے متعلق مسائل بیان فرمائے ہیں۔

❖ قاعدہ: یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جملہ حالیہ کی بحث نحوی اعتبار سے ایک اہم بحث ہے، ہم نے بغرض قاعدہ شرح کے صفحہ ۷۱ پر ”جدول الحال“ کے عنوان سے ۱۱ نمبر کا نقشہ تحریر کیا ہے، اسے صفحہ ۷۱ پر اچھی طرح ملاحظہ کر لیں، جو ہمارے آئندہ سبق ”تَنْزِيب“ کا خلاصہ ہے۔ نقشہ ملاحظہ کر لیں!

نقشہ کا حاصل یہ ہے کہ حال منقلہ کی دو قسمیں ہیں: حال مفردہ، حال جملہ۔ اگر حال مفردہ ہے تو واو کا لانا ممنوع، اور اگر حال جملہ ہے تو اس میں ضمیر ہوگی یا نہیں ہوگی، اگر ضمیر نہیں ہے تو ہر جملہ میں ”واو“ لانا واجب ہے؛ چاہے اسمیہ ہو یا فعلیہ ہو چاہے منفی ہو یا چاہے مثبت ہو؛ سواء فعل مضارع مثبت کے، اس کے شروع میں ”واو“ کا دخول حال مفردہ کی طرح ممنوع ہے، اور اگر جملہ حالیہ میں ضمیر موجود ہو تو تو صیل ہے، اگر اسمیہ ہو تو ”واو“ لانا بھی جائز ہے، اور صرف ضمیر لانا بھی جائز ہے، اور دونوں کے درمیان جمع کرنا بھی جائز ہے، اور اگر جملہ فعلیہ ہو تو فعل مضارع مثبت کے علاوہ تمام جملوں میں اسی طرح تینوں جائز ہے، مگر ضمیر نہ ہونے وقت واو لانا واجب ہے۔ اب نقشہ میں مثالیں اور حال کا پورا جدول ملاحظہ فرمائیں!

عبارت: وَأَصْلُ الْحَالِ الْمُسْتَقْلَةِ أَنْ يَكُونَ بَغِيرَ وَاوٍ، لِأَنَّهَا فِي الْمَعْنَى حَكْمٌ عَلَى صَاحِبِهَا، كَالْخَبَرِ؛ وَوَصَفٌ لَهُ، كَالنِّعَةِ؛ أَوْ لَكِنْ يَحْتَوِي إِذَا كَانَتْ الْحَالُ جُمْلَةً؛ فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ جُمْلَةٌ - مُسْتَقْلَةٌ بِالْإِفَادَةِ فَتَحْتَاجُ إِلَى مَا يَرْبِطُهَا بِصَاحِبِهَا. وَكُلٌّ مِنَ الضَّمِيرِ وَالْوَاوِ صَالِحٌ لِلرِّبْطِ، وَالْأَصْلُ هُوَ الضَّمِيرُ، بِدَلِيلِ الْمَرْدَةِ، وَالْخَبَرِ، وَالنِّعَةِ.

ترجمہ: حال منقلہ کی اصل یہ ہے کہ وہ حال بغیر واو کے ہو، کیوں کہ وہ معنی ذوالحال پر حکم ہوتا ہے، جیسے: خبر، اور حکم ہوتا ہے اس کی صفت پر، جیسے: نعت نحوی؛ لیکن اس اصل کی مخالفت کی جاتی ہے جب کہ حال جملہ واقع ہو؛ کیوں کہ جملہ من حیث الجملہ مستقل بالاقادہ ہوتا ہے۔ پس وہ رابطہ کا محتاج ہوتا ہے اپنے ذوالحال پر، اور ضمیر اور واو حال ربط کی صلاحیت



رکھتے ہیں۔ اور اصل ربط تو ضمیر ہی ہے، مفردہ اور خبر اور نعت کے دلیل کی بنیاد پر۔  
 تشریح: حال کی مختلف تقسیمات کے اعتبار سے کئی قسمیں ہیں۔ مصنفؒ نے المنقلبہ کی قید سے مؤکدہ کا احتراز کیا ہیں،  
 مصنفؒ یہاں اصل الحال المفردہ المنقلبہ کہتے تو بہت اچھا ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حال کی دو تقسیمیں ہیں  
 :- حال لازمہ :-، و حال منقلبہ :- دوسری تقسیم: حال مؤکدہ - حال مؤسسہ :-

● حال لازم: وہ حال ہے جو ذوالحال سے جدا نہ ہوتا ہو، جیسے: ﴿خلق الإنسان ضعيفاً﴾ اور ﴿أنزل الكتاب مفصلاً﴾  
 ● حال منقلبہ: وہ حال ہے جس میں حال ذوالحال سے الگ ہو سکے جیسے: ﴿جاءني زيد ضاحكاً﴾ یا ﴿يضحك﴾  
 محک زید سے جدا ہو سکتا ہے۔

● حال مؤسسہ: وہ حال ہے جو مستقل ہو، ماقبل سے لفظاً و معنی تاکید نہ بنتا ہو، جیسے: ﴿جاءني زيد راكباً﴾  
 ● حال مؤکدہ: وہ حال ہے جو ماقبل کی لفظاً و معنی تاکید بن رہا ہو، جیسے: ﴿ثم وليتم مديريته﴾ اور ﴿وأرسلناك للناس رسولا﴾ کتاب کی عبارت کی تشریح سنئے!

بقول مصنفؒ حال منقلبہ میں بیشتر ”واو“ کا نہ ہونا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ حال منقلبہ معنوی طور پر حکم  
 یعنی خبر یا صفت کا درجہ رکھتا ہے؛ فرق اتنا ہے کہ خبر کا حمل مبتداء پر اور صفت کا حمل موصوف پر بغیر واسطہ کے  
 ہوتا ہے، اور جملہ حالیہ میں حال کا حمل ذوالحال پر بواسطہ فعل ہوا کرتا ہے: جیسے: ﴿جاءني زيد راكباً﴾ میں رکوب کا  
 حمل زید پر ہوا ہے، جس طرح زید راكب: مبتداء و خبر، یا زيد الراكب: موصوف و صفت میں ہوا ہے، فرق اتنا ہے  
 کہ جملہ حالیہ میں فعل واسطہ بنا ہے اس طور پر کہ فعل حال پر عامل ہوتا ہے اور حال فعل کا معمول ہوتا ہے: یعنی زید  
 کے لئے محبت ثابت کی مگر وہ مقید بالركوب ہے اور اس کے برخلاف مبتداء و خبر اور موصوف و صفت میں بغیر واسطہ  
 کے ہوتا ہے؛ لہذا مبتداء و خبر اور موصوف و صفت کے درمیان واو حالیہ استعمال نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ذوالحال  
 و حال کے درمیان واو داخل نہ ہوگا۔

ولكن حوْلُف لیکن جہاں حال جملہ واقع ہو، اور جملہ میں ذوالحال کی ضمیر موجود نہ ہو تو پھر واو کا لانا ضروری ہوگا  
 ؛ اس لئے کہ جملہ مستقل ہونے کی وجہ سے افادت معنی میں کسی کا محتار نہیں ہوتا ہے؛ مگر چوں کہ حال منقلبہ کو ذوالحال  
 سے مربوط کرنے کی ضرورت پڑ گئی، اور ربط پیدا کرنے والی دو چیزیں ہیں: ۱- ضمیر، ۲- واو عاطفہ۔ جب ضمیر نہ ہو  
 تو واو کا رابط ہونا متعین ہوگا، اور ان دو رابطوں میں اصل رابطہ ضمیر ہی ہے؛ لہذا جب تک ضمیر موجود ہو واو استعمال نہیں کیا  
 جائیگا، اور ضمیر کے اصل رابطہ ہونے کی دلیل: حال مفردہ، اور خبر و نعت کے ربط کے لئے ضمیر ہی استعمال ہوتی ہے، واو کا  
 استعمال نہیں ہوتا ہے، جیسے: ﴿جاءني زيد راكباً﴾ میں راكب کا ربط زید سے اور زید راكب میں خبر کا ربط مبتداء سے،

اسی طرح زید الراكب میں صفت کا ربط موصوف سے، ان میں موجود ضمیر سے ہوتا ہے؛ لہذا اصل ربط ضمیر ہی ہے۔

عبارت: **فإن جملة إن خلت عن ضمير صاحبها؛ وجب الواو، وكل جملة خالية عن ضمير ما يجوز أن يتصلب عنه حال؛ يصح أن تقع حالاً عنه بالواو، إلا المصترفة بالمضارع المثبت، نحو: (جاء زيد ويتكلم عمرو) لما سيأتي. وإلا إن كانت فعلية، والفعل مضارع مثبت، امتنع دخولها، نحو: (ولا تمنن تكثراً) [سنن] وأن الأصل المنفردة وهي تدل على حصول صفة غير ثابتة مقارنة لما جعلت قیداً له، وهو كذلك. أما الحصول: فلكونه فعلاً مثبتاً، وأما المقارنة: فلكونه مضارعاً.**

**تشریح:** خطیب ترویجی جملہ حالیہ کی دو قسمیں بیان فرماتے ہیں: ۱۔ جملہ حالیہ میں ضمیر موجود ہوگی، ۲۔ یا ضمیر موجود نہ ہوگی۔ اگر ضمیر موجود نہ ہو؛ تو ربط کے لئے **واو** لانا ضروری ہے؛ بلکہ معلوم ہوا ہر وہ جملہ حالیہ جس میں صیغہ صفت عمل کرتا ہو۔ یعنی اس کو نصب دیتا ہو، اور اس میں **ذوالحال** کی ضمیر موجود نہ ہو؛ تو **واو** حالیہ کا لانا واجب ہوگا، چاہے کوئی بھی جملہ ہوا سمیہ، فعلیہ، ماضیہ، مضارع، مثبت، منفی، حال،۔۔۔ سوائے جملہ فعلیہ مضارع مثبت کے اس وقت ضمیر نہ ہو اس کے باوجود **واو** لانا صحیح نہیں ہے۔ جیسے (جاء زيد ويتكلم عمرو) کہنا صحیح نہیں ہے۔ عدم صحت کی دلیل: فعل مضارع مثبت حال مفردہ کی طرح ہے اور حال مفردہ ہی اصل حال ہوتا ہے، اور اس پر **واو** نہیں آتا ہے؛ لہذا جو اس کے مشابہ ہے اس پر بھی **واو** نہیں آئے گا۔

فعل مضارع کی حال مفردہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ: حال مفردہ صفت غیر ثابتہ کے حصول پر دلالت کرتا ہے اور ایسا حصول جو اس فعل سے مقارن ہو جس فعل کے لئے اس حال کو قید بنایا گیا ہے؛ دوسرے الفاظ میں اس فعل کے لئے حال کو مقید بنایا گیا ہے جو اس میں عمل کرتا ہے۔ یہی شکل فعل مضارع میں پائی جاتی ہے؛ یعنی فعل مضارع بھی حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کرتا ہے، اور فعل مضارع ماقبل سے مقارن بھی ہوتا ہے۔ حصول پر دلالت اس کے مثبت ہونے، اور صفت غیر ثابتہ پر دلالت اس کے فعل ہونے کی وجہ سے کریگا؛ کیوں کہ فعل میں ثبوت نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ حدوث و تجدد ہوتا ہے۔ معلوم ہوا حصول پر دلالت مثبت ہونے اور غیر ثابتہ پر دلالت فعل کی وجہ سے۔ نیز اسمیں استقبال اور حال کے معنی ہونے کی وجہ سے مقارنت پر بھی دلالت کرتا ہے، اور حال مفردہ بھی ایسا ہوتا ہے، جب اس میں **واو** نہیں آتا ہے؛ تو فعل مضارع مثبت۔ جو اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ پر بھی **واو** نہیں آئے گا۔

صاحب مختصر الحافی کی رائی: فعل مضارع مثبت میں مصنف نے **واو** کے عدم دخول کی وجہ بیان فرمائی ہیں: وہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ فعل مضارع جس حال پر دلالت کرتا ہے؛ وہ اور جس حال سے ہم بحث کرتے ہیں، ان دونوں میں لڑق ہے؛ فعل مضارع کے حال سے مراد: وہ ہے جو زمانہ ماضی کے **اواخر** اور زمانہ مستقبل کے **اوائل** اجزاء ہوتا ہے

بالفاظ دیگر زمانہ حکم مراد ہے۔ اور جملہ حالیہ میں حال سے مراد: وہ ہے جو وقوع مضمون عامل کے زمانہ کے ساتھ مقارن ہو؛ چاہے اس کا وقوع ماضی میں ہو، یا کسی اور زمانہ میں ہو۔ لہذا مذکورہ وجہ کے اعتبار سے فعل مضارع کو حال مغبرہ کے ساتھ کامل مشابہت نہ ہوگی۔ عدم دخول واو کی صحیح وجہ یہ ہے کہ فعل مضارع اسم فاعل کے ساتھ لفظاً و معنی مشابہت رکھتا ہے، لفظاً مشابہت کا مطلب: دونوں حروف کے عدد و حرکات و سکنات میں مساوی ہیں، اور معنی مشابہت کا مطلب: دونوں کے صیغوں کا معنی ایک ہے؛ چنانچہ (جاء نی زید راکباً) اور (جاء نی زید یرکب) معنی ایک ہیں اور اسم فاعل پر جب حال کی صورت وارد داخل نہیں ہوتا ہے؛ لہذا فعل مضارع پر بھی دخول واو نہ ہوگا۔

عبارت: وَأَمَّا مَا جَاءَ مِنْ نَحْوِ: ((قَمْتُ وَأَصْلُكَ وَجْهٌ)) وقوله شعرة: فَلَمَّا حَشِيتُ أَظْفَارَهُمْ نَحَوْتُ، وَأَرْهَنْتُهُمْ مَالَكَا. فقيل: على حذف المبتدأ، أي وَأَنَا أَصْلُكَ، وَأَنَا أَرْهَنْتُهُمْ. وقيل: الأول شاذ، والثاني ضرورة. وقال عبد القاهر: هي فيهما للعطف، والأصل (وصككت) و(رهنت) عُذِلَ إِلَى الْمُضَارِعِ لِحَكِيَةِ الْحَالِ.

تشریح: مصنف مذکورہ بالا قاعدہ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

❖ اعتراض: مثال مذکور میں اور شعر میں فعل مضارع مثبت حال واقع ہے، اس کے باوجود واو حالیہ اس پر داخل ہے، مثلاً: ((قَمْتُ وَأَصْلُكَ وَجْهٌ)) میں (وَأَصْلُكَ) فعل مضارع مثبت ہے اور اس کے قبل واو حالیہ ہے۔ دوسری مثال نَحَوْتُ، وَأَرْهَنْتُهُمْ مَالَكَا میں (وَأَرْهَنْتُهُمْ) فعل مضارع مثبت ہے اور اس کے قبل واو حالیہ ہے؛ حالاں کہ اوپر ہم پڑھ چکے ہیں کہ واو کا دخول فعل مضارع مثبت پر ممتنع ہے۔

❖ جواب: مصنف نے اس کے دو جواب دئے ہیں: ۱= دونوں جگہوں پر مبتدا "انا" محذوف ہے، اور مبتدا محذوف ہونے کی وجہ سے جملہ اسمیہ ہوگا اور جملہ اسمیہ میں واو حالیہ داخل ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی واو کا دخول ہوا ہے۔ ۲= دوسرا جواب: پہلی مثال میں واو کا دخول شاذ کے قبل سے ہے، اور شاذ کا معدوم ہوتا ہے، اور دوسری مثال میں واو کا دخول ضرورت شعری کی وجہ سے ہوا ہے، اور ضرورت شعری کی وجہ سے خلاف قانون استعمال کرنا جائز کی طرح ہوتا ہے۔ تیسرا جواب علامہ عبد القاہر جر جائی نے دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ دونوں جگہ واو حالیہ نہیں ہے؛ بل کہ عاطفہ ہے۔ اصل کلام کی عبارت یہ ہوگی: ((وصككت) و(رهنت) یہاں دراصل فعل ماضی ہی ہے ماقبل کے قرینہ سے؛ لیکن حکایت حال کی غرض سے فعل مضارع لایا گیا ہے۔

عبارت: إِنْ كَانَ مَنفِيًّا، فَلَا مَرَانَ؛ نَحْوِ: كَقِرَاءَةِ ابْنِ ذَكْوَانَ: ﴿فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِ﴾ ۱۸۹  
بالتخفيف، ونحو: ﴿وَمَا آتَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ المقابلة، لكونه مضارعاً، دون

الحصول، لكونه منفياً.

تشریح: اگر فعل مضارع حال منفی ہو، اور ذوالحال کی طرف راجع ضمیر موجود ہو، تو واو کا دخول وعدم دخول دونوں صورتیں جائز ہے، جیسے ﴿فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِ﴾ [ہود: ۸۹] اس آیت میں ابن ذکوان کی قرءہ ”نون کے تخفیف“ کے مطابق ہو، تو مضارع منفی حال واقع ہوگا، اور شروع میں واو حالیہ ہوگا۔ اور اگر دیگر قرءات کے مطابق: یعنی تشدید کے ساتھ پڑھے، تو ”لا“ نفی نہیں بلکہ نفی ہوگا، اور جملہ انشائیہ ہونے کی وجہ سے ماقبل پر جو کہ امر ہے عطف ہوگا، اس صورت میں واو عاطفہ ہوگا۔  
 ✽ تفسیر زانی کا اعتراض: آیت کریمہ میں واو حالیہ ماننا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ تخفیف والی قرءہ بھی مراد لی جائے تب بھی فعل مضارع معنی نہیں ہوگا، گو لفظاً نفی ہو۔ اور معنی نہیں ہونے کی وجہ سے وہ جملہ انشائیہ ہوگا اور واو اس صورت میں بھی عاطفہ ہوگا، جیسے کہ تشدید والی صورت میں واو عاطفہ آپ مانتے ہو۔ اور اگر جملہ حالیہ ہی قرار دیا جائے، تو یہ حال مؤکدہ ہوگا اور حال مؤکدہ پر واو کا دخول ممتنع ہے۔ حاصل اعتراض: ابن ذکوان کی قرءہ کے مطابق بھی اسکو معنی نہیں ہونے کی وجہ سے واو کا دخول ممتنع ہے۔ (جواب کسی نے دیا نہیں ہے)۔

اور ﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ [استغاثہ: ۸۴] اس آیت میں دخول واو، وعدم دخول واو دونوں جائز ہے: یعنی فعل مضارع منفی حال پر واو کا عدم دخول بھی جائز ہے، اور واو کا دخول بھی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مضارع منفی مقارنت پر دلالت کرتا ہے، مگر متقی ہونے کی وجہ سے حصول پر دلالت نہیں کرتا۔ معلوم ہوا اس کو دو حیثیت حاصل ہوئی، مقارنت کا تقاضا یہ ہے کہ واو کا دخول ہو اور نفی کا تقاضا یہ ہے کہ واو کا دخول نہ ہو، اسی لئے دونوں صورتیں جائز ہیں۔

عبارت: وَكَذَا إِنْ كَانَ مَاضِيًا لَفْظًا أَوْ مَعْنَى، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَنْتَ يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ﴾ [آل عمران: ۴۰] وقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاؤْكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ [النساء: ۲۹] وقوله تعالى: ﴿أَنْتَ يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَلَمْ يَنْسَنِي بَشَرٌ﴾ [مريم: ۲۰] وقوله تعالى: ﴿فَانْقَلِبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَنْسَنَهُمْ سُوءٌ﴾ [آل عمران: ۱۷۱] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حِسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ۲۱۴]۔

تشریح: اگر حال فعل ماضی ہو، اور ذوالحال کی راجع ضمیر موجود ہو، چاہے لفظاً و معنی و متجاً و منفیاً، تو بھی دونوں صورتیں (دخول وعدم دخول) جائز ہیں۔ ہمارے مصنف نے پانچ آیات کریمہ پیش فرمائی ہیں: ان میں سے تین واو کے دخول کی، اور دو (۲) عدم دخول کی۔ نیچے ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ ﴿أَنْتَ يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ﴾ [آل عمران: ۴۰] واو کا دخول ہے۔ ۲۔ ﴿أَوْ جَاؤْكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ [النساء: ۲۹] عدم دخول۔ ۳۔ ﴿أَنْتَ يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَلَمْ يَنْسَنِي بَشَرٌ﴾ فعل ماضی منفی پر واو کا دخول۔ ۴۔ ﴿فَانْقَلِبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَنْسَنَهُمْ سُوءٌ﴾ فعل ماضی منفی پر واو کا عدم دخول۔ ۵۔ ﴿إِنَّمَا حِسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ۲۱۴]۔

حسبتهم أن ندخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين دخلوا من قبلكم ﴿واو کا دخول ہے۔

صہارت: اما المثبت: فلدلالتہ علی الحصول، لکونہ فعلاً مثبتاً، دون المقارنة، لکونہ ماضياً؛ ولهذا شرط أن يكون مع "قد" ظاهرة أو مُقدَّرة، واما المنفی: فدلالتہ علی المقارنة، دون الحصول، فلکونہ منفياً۔ اما الاول فلأن "لما" لا استغراق، و غیرها لانثناء متقدم، مع أن الأصل استمرارہ؛ فيحصل به الدلالة علیہا عند الإطلاق، بخلاف المثبت؛ فان وضع الفعل علی إفادة التَّجَدُّد، وتحقیقہ: أن استمرار العدم لا یفتقر إلى سبب، بخلاف استمرار الوجود۔

تشریح: فعل ماضی متقی و مثبت حال پر داو کا دخول و عدم دخول دونوں جائز ہے، اسکی وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ ماحصل اس کا یہ ہے کہ فعل ماضی مثبت: اگر حال واقع ہو تو مثبت ہونے کی وجہ سے حصول صفت پر دلالت کریگا، اور ماضی ہونے کی وجہ سے عدم مقارنت پر دلالت کریگا۔ ان دو مختلف حیثیت کی وجہ سے دونوں حالتیں جائز ہے۔

ولهذا شرط أن يكون مع "قد" : اور ماضی چوں کہ عدم مقارنت پر دلالت کرتا ہے؛ اسی لئے جب اس کو حال بنایا جائے؛ تو اس پر قد داخل کرنا ضروری ہے؛ چاہے قد لفظاً ہو یا مقدراً ہو، کیوں کہ "قد" ماضی کو حال سے قریب کرنے کے لئے آتا ہے، جیسے: ﴿أَنْتَ يَكُونِي لِي غَلامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ﴾ میں ہے۔

و اما المنفی: ماضی متقی پر بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں داو کا لانا ضروری ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ نفی عدم حصول پر دلالت کرتی ہے، اور ماضی عدم مقارنت پر دلالت کرتا ہے؛ لہذا حال مفردہ سے بالکل مشابہت نہیں ہے جس کا تقاضا داو کا لانا ضروری ہے؛ مگر یہاں ماضی مثبت کی طرح دونوں حالتیں اس لئے جائز ہے کہ نفی مقارنت پر دلالت کرتی ہے: نیاں معنی کہ حرف نفی "لما" استغراق نفی کے لئے آتا ہے اور استغراق نفی کا مطلب: امتداد النفی من زمن الانثناء إلى تكسب الزمن. ہے یعنی "لما يلعل" زمانہ تکلم تک نہیں کیا گیا، گویا: اس میں تکلم تک مقارنت پائی جاتی ہے۔ اور بقیہ حرف نفی "لما" کے علاوہ ان سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ زمانہ تکلم سے پہلے نفی موجود ہے، اور اصل نفی میں استمرار ہوتا ہے؛ کیوں کہ اشیاء میں اصل عدم ہے؛ اسی وجہ سے عدم کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے؛ برخلاف ثبوت کے لئے۔ لہذا جب نفی کے ذریعہ عدم ثابت ہو گیا تو جب تک اس کے ختم پر کوئی دلیل نہ ہوگی، وہاں تک نفی میں استمرار رہیگا، اور جب نفی میں استمرار ثابت ہو گیا؛ تو نفی مستند ہوتی ہوئی حال تک چلی جائیگی، جسے کسی نے کہا: میں نے نہیں کھایا، اس کا مطلب نہ کھانا زمانہ حال تک ہے، اسی لئے تو وہ نہ کھانے کی خبر دیتا ہے، ورنہ وہ "اکلت" کہتا۔ حاصل کلام اس طریقہ سے مقارنت من الحال کا معنی مطلق نفی میں بھی موجود ہے۔ نتیجہ ماضی مثبت کی طرح ماضی متقی میں بھی دونوں صورتیں جائز ہے۔

بـخلاف الماضي المـثبت؛ یہ جاننا ضروری ہے کہ ماضی مثبت میں دونوں صورتوں کے جواز کی علت ماضی متقی کے برعکس ہے، اور وہ یہ ہے کہ مثبت ہونا حصول پر دلالت کرتا ہے، اور ماضی مثبت چوں کہ تجدید کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور تجدید کا مطلب موجود بعد الوجود کے ہے؛ لہذا وجود بعد الوجود یہ اس وقت تک رہیگا جب تک وجود جدید پر دلیل موجود ہوگی، مگر فعل ماضی مثبت میں استمرار وجود کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، لہذا تجدید بھی باقی نہ رہیگا، اور جب تجدید باقی نہ رہا؛ تو مقارنت بھی حاصل نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا ماضی مثبت میں عدم مقارنت کے وجہ سے، حال مفردہ سے مکمل مشابہت نہیں ہے، اس لئے اس میں دخول واو، اور عدم دخول واو دونوں جائز ہے۔

عبارت: **وَإِنْ كَانَ إِسْمُهُ، فَالْمَشْهُورُ جَوَازٌ تَرَكَهَا؛** بعكس ما مر في الماضي المـثبت، نحو: ((كَلَّمْتُهُ فَوَؤُهُ إِلَى فِيٍّ)) وَأَنْ دَخُولُهَا أُولَى، لِعَدَمِ دَلَالَتِهَا عَلَى عَدَمِ الثَّبُوتِ مَعَ ظُهُورِ الِاسْتِثْنَاءِ فِيهَا؛ فَحَسَنَ زِيَادَةَ رَابِطٍ، نَحْوُ: ((فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)) (البقرہ-۲۲)۔

تشریح: اگر جملہ حالیہ اسمیہ ہو، ذوالحال کی طرف راجع ضمیر موجود ہو؛ تو اس میں بھی دو حالتیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے اور استمرار کی وجہ سے مقارنت پر دلالت کریگا؛ ہاں طور اسکی حال مفردہ سے مشابہت ہے، لہذا اواد نہ آنا چاہئے۔ اور دوام پر دلالت کرنے کی وجہ سے حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت نہیں کریگا، اس اعتبار سے حال مفردہ سے مشابہت نہیں پائی گئی؛ لہذا اواد لا نا چاہئے، جیسے: ((كَلَّمْتُهُ فَوَؤُهُ إِلَى فِيٍّ)) میں نے اس کے سامنے کلام کیا، اس کا موہ میرے موہ کے سامنے تھا۔ یہاں: **فَوَؤُهُ إِلَى فِيٍّ** جملہ اسمیہ ہے، اس پر واو کا دخول نہیں ہوا ہے، واو کے دخول کی مثال: **تَوَلَّوْا وَأَوْعَيْنَهُمْ تَفْيِضٌ مِنَ الدَّمِ** ہے۔

معلوم ہو جملہ اسمیہ میں دونوں صورتیں جائز ہیں؛ مگر واو کا دخول جملہ اسمیہ پر ادلی ہے؛ کیوں کہ جملہ اسمیہ عدم ثبوت پر؛ یعنی استمرار و دوام پر دلالت نہیں کرتا ہے، اور اس میں جملہ متانفہ ہونے کا قوی احتمال موجود ہوتا ہے؛ لہذا استیناف کے احتمال کو دور کرنے کے لئے ضمیر کے ساتھ رابطہ بڑھانا اچھا ہوگا؛ جیسے: **فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ** (البقرہ-۲۲) آیت میں واو کا دخول ہوا ہے۔

عبارت: **قَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ: إِنْ كَانَ الْمَبْتَدَأُ ضَمِيرٌ ذِي الْحَالِ؛ وَجَبَتْ، نَحْوُ: جَاءَ زَيْدٌ وَهُوَ يُسْرَعُ، أَوْ هُوَ يُسْرَعُ، وَإِنْ جُعِلَ نَحْوُ: ((عَلَى كَتَفِهِ سَيْفٌ)) حَالًا؛ كَثُرَ فِيهَا تَرَكَهَا، نَحْوُ: خَرَجَتْ مَعَ الْبَازِي عَلَيَّ سَوَادٌ وَحَسَنُ التَّرْكِ تَارَةً، لِدَخُولِ حَرْفِ عَلَى الْمَبْتَدَأِ، كَقَوْلِهِ: فَقُلْتُ عَمِي أَنْ تُبْصِرَنِي كَأَنَّمَا بَيْنِي وَحَوَالِي الْأَسْوَدُ الْخَوَارِدُ، أَوْ أُخْرَى، لَوْ قَوَّعَ الْجَمْلَةَ بِعَقَبٍ مَفْرِدٍ، كَقَوْلِهِ: وَاللَّهِ يُثْقِلُ لَنَا سَالِمًا بِبُرْدَاكَ تَعْظِيمٌ وَتَجْهِيلٌ.**

تشریح: معصفت نے علامہ عبدالقاهر کے حوالہ سے چار احکام بیان کئے ہیں:

۱- پہلا حکم: اگر جملہ اسمیہ حال واقع ہو، اور اسکا مبتدأ والحال کی ضمیر ہو؛ تو واوکالا نا ضروری ہے، جیسے: جاء زید وهو یُسرع، أو هو مُسرع، میں ”ہو“ ضمیر ذوالحال کی طرف راجع ہے، یہاں واوکالا نا ضروری ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں پر ضمیر دلالت کرتی ہے کہ دونوں جملے مستانفہ ہیں، کیوں کہ ضمیر کے بغیر بھی معنی وہی ہوتے ہیں تو ضمیر لانے کی کیا ضرورت ہے؟ معلوم ہوا ضمیر استیناف کی ہے، جب حالت ایسی ہے اور اس کلام کو ماقبل سے مربوط کرنا ہے، اور استیناف اس کے خلاف قرینہ بن رہا ہے؛ اس لئے واوکالا نا ضروری ہوگا؛ تاکہ واو حالیہ سے استیناف کا احتمال ختم ہو جائے، اور جملہ ثانیہ ماقبل سے واو حالیہ کے ذریعہ مربوط ہو جائے۔

۲- دوسرا حکم: اگر جملہ حالیہ میں ظرف و مظروف: یعنی جار و مجرور، خبر مقدم ہو؛ تو بیشتر واوکالا نا ترک کیا جاتا ہے، کیوں کہ جار و مجرور جس کے متعلق ہوگا وہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا، گویا: وہ صیغہ صفت کے متعلق ہونے کی وجہ سے حال مفردہ کی طرح ہے اور اس پر واو نہیں آتا؛ لہذا یہاں بھی واو نہ آئے گا، جیسے: (جاء زید علی کتفه سیف)، میں علی کتفہ ”خبر مقدم ہے، جو ”کائن“ کے متعلق ہے، اسی طرح دوسری مثال: خرجت مع البازی علیّ سواذ میں ”علی“ خبر مقدم ہے، جو ”کائن“ کے متعلق ہے، اور یہ مثال حال مؤکدہ کی بھی ہو سکتی ہے؛ کیوں کہ تاریکی میں نکلنا ”البازی“ سے سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ باز پرندہ صبح سویرے نکلتا ہے لہذا اگلا جملہ مضمون کی تاکید کے لئے ہوگا۔ اگر یہ حالیہ مؤکدہ کی مثال مانے تو مصنف کے محل استشہاد میں اعتراض ہوگا۔

۳- تیسرا حکم: اگر جملہ حالیہ سے پہلے کوئی دوسرا حرف ہو؛ تو وہاں واو حالیہ کا ترک کرنا اولیٰ اور احسن ہوگا؛ تاکہ دونوں حروف ایک ساتھ جمع نہ ہو جائے، جیسے فرزدوق کا شعر:

فقلت عسی أن تبصرینی کائنما ینینی حوالیّ الأسود الحواریّ [فی معامد التنصیم ۳۰۴/۱]

ت: مجھے امید ہے کہ تو مجھ کو دیکھے گی، گویا: میرے ارد گرد غصبناک بہادر شیر ہو گئے۔ محل استشہاد: کائنما ہے، اس پر واو داخل نہیں کیا گیا؛ تاکہ دو حروف ایک ساتھ جمع نہ ہو۔

۴- اگر جملہ اسمیہ حالیہ اس سے پہلے حال مفردہ ہو، تو اس سے قبل بھی واوکالا نا ترک احسن ہوگا، جیسے: ابن رومی کا شعر: واللہ یُقِیلُکَ لنا سالماً یردکَ تعظیماً و تبجیلً [فی معامد التنصیم ۳۰۵]

ت: اللہ تجھ کو ہمارے لئے باقی رکھے صحیح سالم ہونے کی حالت میں، اس حال میں کہ تیری دو چادریں تعظیم و تجلیل ہو۔ محل استشہاد: یردکَ ہے، اس سے قبل ”سالماً“ حال مفردہ واقع ہے لہذا ترک واو احسن ہوگا۔

## ﴿الإيجاز والإطناب والمساوات﴾

یہ علم معانی کا آٹھواں باب ہے، ماہصل اس کا یہ ہے کہ معنی مرادی واداکر کرنے کے لئے کلام میں جن کلمات کا استعمال کیا جاتا ہے: وہ معانی کے مطابق ہونگے، یا زیادہ ہونگے، یا کم ہونگے، اگر مطابق ہے: تو مساوات، اگر زیادہ ہے، اور زیادتی بافائدہ ہوگی، یا بے فائدہ، اگر بافائدہ ہے: تو اطناب، اگر زیادتی بے فائدہ اور متعین ہو: تو حشو، اور غیر متعین ہے: تو تطویل، اور اگر کلمات کم ہیں: اور کمی تحمل بالمعنی نہیں ہے: تو ایجاز، اگر کمی تحمل بالمعنی ہے: تو اخلال۔ اس طرح معنی مرادی کو اداء کرنے کے لئے جو کلام استعمال کیا جاتا ہے، اس کی چھ قسمیں نکلتی ہیں: ایجاز، اطناب، مساوات، اخلال، تطویل، حشو۔ پہلی تین مقبول ہیں، اور دوسری تین غیر مقبول ہیں۔ مصنف اس فصل میں مقبول کی تین قسموں کو بیان کر رہے ہیں: چونکہ ان کی تعریف میں مصنف کا علامہ سکاکی سے اختلاف ہے: اس لئے سب سے پہلے سکاکی کا نظریہ اور اس پر ہونے والے اعتراضات ذکر کر رہے ہیں، پھر اپنے مذہب کو بیان کریں گے۔

عبارت: السكاكى أما الإيجاز والإطناب، فلكو بهما نسبين، ولا يتيسر الكلام فيهما إلا بترك التحقيق والتعيين، والبناء على أمر عرفي، وهو متعارف الأوساط: أى كلامهم فى محرى عرفهم فى تأدية المعانى، وهو لا يُحْمَدُ فى باب البلاغة، ولا يُذَمُّ.

ترجمہ: سکاکی نے فرمایا: بہر حال ایجاز و اطناب یہ امور نسبیہ میں سے ہونے کا وجہ سے ان کی تعریف میں تحقیقی، و تعینی کلام کرنا آسان نہیں ہے، اور انکی بنیاد امر عرفی پر رکھ دی جائے گی، اور وہ اوساط الناس کا متعارف کلام ہے، اسی انکا کلام اپنے عرف میں معانی کو اداء کرنے کے لئے ہے، اور اس کلام کی بلاغت میں نہ تعریف کی جاتی ہے، اور نہ برائی کی جاتی ہے۔

تشریح: علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ ایجاز و اطناب امور نسبیہ میں سے ہیں: یعنی ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے: جیسے: اوت، و جوت۔ لہذا اس کی صحیح تحقیقی تعریف نہیں ہو سکتی، اس کے ادراک کیلئے امر عرفی کو معیار بنایا جائیگا، یعنی ایجاز و اطناب کو سمجھنے کے لئے اوساط الناس کے کلام کو معیار بنایا جائیگا، یعنی جو حضرات نہ تو مبلغ ہے، اور نہ تیسرے درجہ کے ہیں: ایسے لوگ جو کلام معنی مرادی کو اداء کرنے کیلئے استعمال کرتے ہیں وہ مساوات ہے، اس سے کم کلمات والا کلام ایجاز، اس سے زائد والا کلام اطناب ہوگا۔

عبارت: وفيه نظر؛ لأنّ كون الشيء نسبياً لا يقتضى تعسّر تحقيق معناه، ثم البناء على المتعارف، والبسط الموصوف ردّاً إلى الجهالة، الأقرب أن يقال: المقبول من طرق التعبير تأدية أصابه بأعظ مساو له أو ناقص



عنه و اب، أو زائد عليه لفائدة.

ترجمہ: سکا کی کے مسلک میں نظر ہے، اس لئے کہ کسی شی کا نسبی ہونا اس کے مفہوم کی تحقیق کی دشواری کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اور ایجاز و اطناب کی بناء رکھنا اوساط الناس کے کلام اور خلیقا بالسط پر: جہالت کا سبب ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ کہا جائے کہ تعبیر کے طریقوں میں سے مقبول طریقہ معنی مرادی کو اس کے مساوی الفاظ سے اداء کرنا ہے، یا اس سے کم الفاظ میں؛ مگر وافی ہوں، یا اس سے زائد الفاظ میں، مگر کسی فائدہ کے تحت۔

تشریح: ہمارے مصنف کو علامہ سکا کی کے نظریہ پر اعتراض ہے، اس کا حاصل یہ کہ امور نسبیہ کی تحقیقی تعریف نہیں ہوسکتی، یہ دعوہ ہمیں تسلیم نہیں ہے؛ کیوں کہ اوقات و بیوت امور نسبیہ ہونے کے باوجود اس کی تعریف ہوتی ہے، اب کی تعریف: من له ابن، اور ابن کی تعریف: من له اب۔ دوسری بات ایجاز و اطناب کی اوساط الناس کے کلام پر بنیاد رکھنا یہ صحیح نہیں ہے؛ اس لئے کہ اوساط الناس کے بھی مختلف طبقات ہیں، ان میں کونسا طبقہ مراد ہے؟ اس کی تعیین مجہول ہے، لہذا تعریف المجہول بالمجہول لازم آتا ہے، اسی طرح آپکا دوسرا معیار کون المقام خلیقا یہ بھی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ مقام کتنے کلمات کا تقاضا کرتا ہے یہ مجہول ہے، اس میں بھی دعویٰ بات ہوگی۔

لأقرب: یہاں سے مصنف اپنا رجحان پیش کر رہے ہیں؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ مقبول تعریف یہ ہے: اگر معنی مرادی مساوی کلمات سے تعبیر کیا جائے یا کم کلمات سے مگر وہ کلمات معنی مرادی کے لئے کافی ہوں یا کلمات زیادہ ہوں مگر کوئی فائدہ مقصود ہوں۔ یہ تین طریقے مقبول ہیں: پہلا طریقہ کو مساوات، دوسرے طریقہ کو ایجاز، اور تیسرے کو اطناب کہتے ہیں۔

عبارت: واسترزواف عن الإحلال، كقوله: والعيش خيرٌ في ظلالِ ÷ النوكِ ممّن عاش كذا: أى الناعم، وفي ظلال العقل. وبفائدة عن التطويل، نحوم: وألقى قولها كذباً وميناً؛ والحشو المفسد، كالندی في قوله: ولا فضلٌ فيها للشجاعة والندی ÷ وصبر الفتى لولا لقاء شعوب. غير المفسد كقوله: واعلم علم اليوم والأمس قبله.

تشریح: ۱۔ ایجاز کی تعریف میں واف کی قید سے اخلاص سے احتراز کیا ہے، اخلاص کی مثال: حارث بن حلوہ الیشکری کا شعر: والعيش خيرٌ في ظلالِ ÷ النوكِ ممّن عاش كذا. [لمی شعراء النمرانية قبل الإسلام ۲۸۱]

ت: زندگی حماقت کے سایہ میں گزارنا بہتر ہے یا مشقت زندگی گزارنے سے۔ شاعر کا مقصود: حماقت کے ساتھ خوشگوار زندگی گزارنا، عقل مندی کے ساتھ یا مشقت زندگی گزارنے سے بہتر ہے، مگر یہ مضمون مذکورہ شعر سے نا کافی ہے، اس لئے کہ پہلے مصرع میں العیش کے ساتھ خوشگوار، ونا خوشگوار کی قید نہیں ہے، اسی طرح مصرع ثانی میں فی ظلال العقل کی قید نہیں ہے، حاصل کلام یہ عبارت مقصود کو اداء کرنے میں نا کافی ہے، لہذا اس میں اخلاص ہوگا۔ ۲۔ اسی طرح اطناب کی

تعریف میں قائدہ کی قید سے تطویل سے احتراز کیا ہے، تطویل کی مثال:

قَدَدَتِ الْأَدِيمَ لِرَاهِشِيهْ ۛ وَالْفَيِّ قَوْلَهَا كَذِبًا وَمَيْنًا. (الشعر والاعراق ۱/۲۳۳)

ل: قَدَدَتِ: کاٹنا، الْأَدِيم: خال، رَاهِشِيه: رگ، مَيْنًا: جھوٹ، ت: اس نے اسکی رگوں کی خال کو کاٹ دیا، اور اس نے اس کے قول کو جھوٹا پایا۔ محل استعجاز: مینا، وکذبا ہے، دونوں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں بلہذا ایک بلا فائدہ ہوگا۔ ۳: اسی طرح بقائدہ کی قید سے حشو فاسد کو خارج کیا، حشو فاسد کی مثال مثنی کا شعر:

لِلشَّجَاعَةِ وَالنَّدَى ۛ وَصَبْرِ الْفَتَى لَوْلَا لِقَاءُ شَعُوبٍ [فی شرح الواحدي ۳/۱۲۹۴]

ت: دنیہ میں موت نہ ہوتی تو شجاعت، سخاوت، اور صبر علی المصائب کی کوئی فضیلت نہ ہوتی۔ شجاعت و صبر علی المصائب کے باب میں عدم فضیلت ٹھیک ہے؛ کیوں کہ موت نہ ہونے کا یقین ہو، تو ہر شخص میدان کارزار میں نکلیگا، اور داد شجاعت لیگا، اسی طرح موت کے نہ ہونے کی صورت میں اپنے آپ کو خطرات میں ڈالنا کوئی فضیلت کی چیز نہیں ہے، البتہ سخاوت کے باب میں عدم فضیلت صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ جب موت نہ آنے کا یقین ہو، تو اس وقت پیسوں کی حاجت بڑھ جائیگی، اس کے باوجود صرف کر دینا یہ فضیلت کی چیز ہے، مگر شاعر نے اسے عدم فضیلت ثابت کیا ہے۔ الغرض اس شعر میں حشو فاسد ہے، ۴: اسی طرح قائدہ کی قید سے حشو غیر فاسد کو بھی احتراز کیا ہے؛ اس کی مثال زحیر بن [بی سلی کا شعر: وَاعْلَمَ عِلْمَ الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ. وَلِكَيْتَنِي عَنْ عِلْمِ مَا فِي غِيْدِ عَمِي. ت: میں آج کے متعلق اور اس سے قبل گزشتہ دن کے متعلق جانتا ہوں؛ مگر آئندہ کل کے متعلق بے اندھا ہوں۔ اس شعر میں قبلہ زائد بلا فائدہ ہے؛ اس لئے کہ قبل الیوم ہی کو اُس کہتے ہے۔

۱۰ - المساوات: معنی مرادی کی ادائیگی مساوی الفاظ میں کرنا "مساوات" کہلاتا ہے: یعنی نہ الفاظ، معانی سے زیادہ ہو، اور نہ معانی، الفاظ سے زیادہ۔ بہ الفاظ و غیر، الفاظ کا بہ قدر معانی ہونا، اور معانی کا بہ قدر الفاظ ہونا مساوات ہے، اور یہ عوام الناس کا طریقہ تعبیر ہوتا ہے۔

مبارت المساوات نحو: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّءُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (الفطر ۴۳) وقوله شعر: فَإِنَّكَ كَالَيْلِ الَّذِي هُوَ مِنْكَ ۛ وَإِنْ خِلْتُ أَنَّ الْمُنْتَأَى عَنْكَ وَاسِعٌ.

تشریح: مصنف تینوں اقسام مقبولہ کو فرداً فرداً مع امثلہ بیان کر رہے ہیں، سب سے پہلے مساوات کو مقدم کیا، کیوں کہ مساوات ایجاز و اطناب کو سمجھنے کے لئے بمنزل معیار کے ہے: یعنی موقوف علیہ ہے، اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے؛ اسی لئے اسے مقدم کیا۔ مساوات کی مثال ما قبل میں گزر چکی، اس کی مثال: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّءُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (الفطر) براہ مکرنا دل نہیں ہوتا؛ مگر اس کے اہل پر، بعض حضرات فرماتے ہیں: یہ آیت مساوات کی مثال نہیں ہے، کیوں

کہ اس میں ایسی کا لفظ زائد ہے: اس لئے کہ مکر تو برا ہی ہوتا ہے، جواب: جواب یہ ہے کہ ہر مکر سچی نہیں ہوتا ہے، بسا اوقات مکر مستحسن ہوتا ہے: جیسے مجاہد کا میدان کارزار میں کیا ہوا مکر بہتر ہوتا ہے۔ اس آیت پر دوسرا اعتراض: اس میں استثناء مفرغ ہے، اور استثناء مفرغ میں مستثنیٰ منہ محذوف ہوتا ہے، لہذا ایہ ایجاز کی مثال ہوگی۔ اس کا جواب: محذوفات کی وجہ سے یہاں معنی مرادی کو ادا کرنے میں کوئی خلل نہیں ہے: بل کہ کافی ہے: لہذا ایسے محذوفات کا تعلق قواعد نحو سے ہوتا ہے، بہر کیف یہ مساوات کی مثال ہے: مگر اس کے باوجود بھی بعض حضرات (ماوراء) جو قصر کا طریقہ ہے، اس سے اس کو ایجاز کی مثال مانتے ہیں: کیوں کہ القصر نوعاً من الإيجاز ہے۔ مساوات کی دوسری مثال نابغہ ذبیانی کا شعر:

فإنك كالليل الذي هو مذكرٌ كي وإن جئتُ أنْ أُمْتَائِي عَنْكَ وَاسِعٌ [بی حیرانہ - ۳۸]

ت: بلاشبہ تو اس رات کی طرح ہے جو مجھ کو پالے تی ہے، اگرچہ میں گمان کروں کہ میرا بعد تجھے بہت وسیع ہے۔ میں تیری جو کیسے رسکتا ہوں؟ جبکہ میں جہاں کہیں چلا جاؤں گا، تیری گرفت سے نہیں بچ سکوں گا۔ شاعر یہاں بادشاہ کورات سے تشبیہ دے رہا ہے، اور معنی مرادی کو ادا کرنے کیلئے الفاظ نہ کم ہے، اور نہ زیادہ، لہذا ایہ مساوات کی مثال ہوگی۔

عبارت: والإيجاز ضربان: إيجاز القصر، وهو: ما ليس بحذف شيء، نحو: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة - ۱۷۹] فإن معناه كثيرٌ لفظه يسيرٌ ولا حذف فيه.

۴- الإيجاز: کم لفظوں میں ایک وسیع جہاں معنی کو سمیٹ لینا: یعنی ادائیگی مراد کے لئے جتنے الفاظ ضرورت تھے، ان سے کم ہی استعمال کیے جائیں؛ مگر یہ اتنے واضح اور جامع ہوں کہ ادائیگی مراد کے لئے نخل نہ بنتے ہوں۔ ایجاز کے مختلف مواقع و مقامات ہوتے ہیں، جن موقعوں پر ہی اس کے استعمال سے کلام بلیغ ہوتا ہے: مثلاً جہاں اختصار مطلوب ہو، یاد کرنے میں سہولت پیدا کرنا ہو، فہم کے قریب کرنا ہو، موقع تنگ ہو، غیر سامع سے اخفاء ہو، سامع کو طویل گفتگو سے اکتاہٹ ہوتی ہو، چنانچہ رحم خوانی، گلہ و شکوہ، عذر خواہی، تعزیت، سرزنش، زجر، وعدہ و وعید، شکر و غیرہ کے وقت ایجاز کا طریقہ مستحسن ہوتا ہے۔ (کتاب کی بات شروع ہو رہی ہے)

ایجاز کی دو قسمیں ہیں: ۱- ایجاز قصر، ۲- ایجاز حذف، ایجاز قصر: کلام میں الفاظ کم ہوں، معانی زیادہ ہوں، اور کچھ محذوف بھی نہ ہوں۔ اس کی مثال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة - ۱۷۹] آیت کریمہ میں الفاظ کم ہیں، معانی زیادہ ہیں: کیوں کہ انسان جب یہ جان لیگا کہ قتل کا بدلہ قتل ہے، تو وہ قتل سے باز رہیگا، اور ظاہر ہے کہ اس میں خود اس کی زندگی بھی محفوظ رہیگی، اور مقتول کی بھی زندگی محفوظ رہیگی، نتیجہ نسل انسانی کی بقاء ہوگی، اور آیت کریمہ میں کوئی محذوف نہیں ہے۔

عبارت: وفضله على ما كان عليه من أوحى كلاماً في هذا المعنى - وهو "القتل أنفسي للقتل" بوقلة حروف

ما يناظره منه، والنص على المطلوب، وما يفيد تنكير حيوة من التعظيم، لمنعه عما كانوا عليه، من قتل جماعة، بواحد، أو النوعية، وهي الحاصلة للمقتول والقائل بالإرقتاد، وإطراده، وخلوه عن التكرار، واستغناؤه عن تقدير محذوف، والمطابقة.

تشریح: مصنف عربوں کا قول: القتل أنفى للقتل - جو ﴿ولکم فی القصاص حیوة﴾ کے مفہوم کو اداء کر رہا ہے۔ اور آیت کریمہ کے مابین موازنہ فرماتے ہیں، آیت کریمہ کو اس قول کے مقابلہ میں کئی اعتبار سے فضیلت حاصل ہے، کتاب میں فضیلت کے سات اسباب بیان مذکور ہیں، جو مندرجہ ذیل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

۱- آیت کریمہ میں ”لکم“ زائدہ ہے، اور اس کے علاوہ باقیہ حروف گیارہ ہیں، جب کہ عرب کے قول میں ۴ حروف ہیں۔  
۲- آیت کریمہ میں مطلوب صریح لفظوں میں ہے، اور وہ حیوة ہے، جب کہ عرب کے قول میں حیوة صریح لفظوں میں وارد نہیں ہے؛ بل کہ وہ انفی للقتل سے التزاماً ثابت ہوتا ہے۔

۳- حیوة کی تئوین تعظیم کے لئے ہے، جس سے معنی یہ پیدا ہوتے ہے کہ قصاص میں حیوة عظیمہ ہے، وہ اس معنی کر کے لوگ قصاص کے ڈر سے قتل نہیں کریں گے، تو خاندان کا قتل بھی رک جائیگا: یعنی افراد کثیرہ کو حیوة حاصل ہوگی۔

۴- قصاص کے ذریعہ حیات کا حاصل ہونا ہر دم، ہر گھڑی و ہر زمان، و ہر مکان میں شائع و ضائع ہے، جب کہ قتل سے یہ فائدہ اسی وقت ہوگا: جب قتل قصاصاً ہو، ورنہ بعض مرتبہ قتل کرنا بجائے انفی للقتل کے ادعی للقتل ہوتا ہے، اور مذکورہ عرب کے قول میں قصاصاً قتل پر کوئی دلالت نہیں ہے، جب کہ آیت میں صریح لفظوں میں قصاص موجود ہے۔

۵- آیت کریمہ تکرار سے خالی ہے، برخلاف عرب کے قول میں القتل کی تکرار ہے۔

۶- آیت کریمہ میں تقدیری عبارت کی ضرورت نہیں ہے، برخلاف عرب کے قول میں محذوف مقدر ماننے کی ضرورت ہے، اس لئے کہ انفی للقتل ہیضہ تفصیل ہے، اور تفصیل کے معنی حاصل کرنے کے لئے مقدر کی ضرورت رہتی ہے، یہاں من ترکہ قدر ہے، یا من کل زاجر مقدر ہے۔

۷- آیت کریمہ میں صنعت طباق ہے، صنعت طباق علم بدیع کی ایک صنعت ہے جس کا مطلب کلام واحد میں دو متضاد چیزوں کو جمع کرنا یہاں آیت کریمہ میں قصاص، حیوة دونوں باہم متضاد ہیں، اور یہ صنعت عرب کے قول میں نہیں ہے۔

فائدہ: اس کے علاوہ اور بھی وجوہات ترجیح ہیں، من جملہ ان کے قصاص پر حرف جر ”فی“ داخل کر کے قصاص کو ظرف بنادیا، گویا: قصاص حیوة کا سرچشمہ ہے، (۲) اسی طرح لفظ قصاص سے عدل معلوم ہوتا ہے، (۳) اسی طرح عرب کے قول میں فائدہ کی مخالفت موجود ہے، اور یہ ہے کہ معرفہ کا اعادہ معرفہ سے ہو تو عین اولی مراد ہوتا ہے؛ جب کہ یہاں عین اولی مراد نہیں ہے۔ (۴) حیوة کا لفظ انسیت والا ہے، برخلاف قتل وحشت والا لفظ ہے۔

عبارت: «واجاز الحذف»، وهو: ما يكون بحذف شيء، والمحذوف: إما جزء جملة، مضاف، نحو: ﴿وسئل القرية﴾ [یوسف-۸۲] أو موصوف، نحو: ع أنا ابنُ جَلا وطلَّاعُ الشَّيا یا أي رجل جلا، أو صفة، نحو: ﴿وكان ورائهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا﴾ [النهم-۷۹] أي: صحيحة، أو نحوها، بدليل ما قبله. أو شرط، كما مر. أو جواب شرط، إمّا لمجرد الاختصار، نحو: ﴿وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون﴾ [س-۴۰] أي: أعرضوا، بدليل ما بعده، أو للدلالة على أنه شيء لا يحيط به الوصف. أو لنذهب نفس السامع كل مذهب ممكن؛ مثالهما ﴿ولو ترى إذ أقفوا على ربهم﴾ [الاسم-۲۰] أو غير ذلك، نحو: ﴿لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل﴾ [الحديد-۱۰] أي ومن أنفق من بعده وقاتل بدليل ما بعده۔

تشریح: ایجاز کی دوسری قسم: ایجاز حذف ہے، اس کا مطلب یہ کہ کلام میں کچھ حذف کر کے اختصار کیا جائے، اور محذوف کی تعیین پر کوئی قرینہ موجود ہو؛ تاکہ مراد کے سمجھنے میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔ اس حذف کی مختلف صورتیں ہیں: وجہ حصر یہ ہے کہ محذوف جملہ ہوگا، یا جزء جملہ ہوگا۔ اگر جزء جملہ ہے، تو اس کی مختلف نوعیت ہیں، خطیب قزوینی نے نوعیت کی ۵ اقسام بیان کی ہیں۔

۱= جزء جملہ محذوف مضاف ہو، جیسے: ﴿وسئل القرية﴾ [یوسف-۸۲] میں اہل مضاف محذوف ہے۔

۲= محذوف موصوف ہو، جیسے عبد اللہ بن عمر العزنی کا شعر:

أنا ابنُ جَلا وطلَّاعُ الشَّيا یا متنی أضع العمامة تعرفوني، (فی معاهد التعمیم-۲۲۹)

ت: میں ایسے شخص کا بیٹا ہوں، جو معروف و مشہور ہے، اور دشوار گزار راہوں و امور کا تجربہ کار ہے، اور جب میں عمامہ سر پر رکھوں گا، تم مجھ کو پہچان لو گے۔

محل استعجاز: ان ابنِ رجل جلا ہے، فعل فاعل سے مل کر رجل محذوف، موصوف کی صفت ہے۔

۳= محذوف صفت ہو، جیسے: ﴿وكان ورائهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا﴾ [النهم-۷۹] میں سفینہ کی صفت محذوف ہے، اور وہ صحیح ہے، اس پر قرینہ ماقبل کی آیت ﴿فعرضت أن أعيها﴾ ہے، جو دلالت کرتا ہے کہ کشتی صحیح تھی، پھر مینوب بنائی گئی۔

۴= شرط محذوف ہو، اس کی مثال انشاء کے باب میں گز چکی، یعنی لیت، فعل سے پہلے شرط مقدر ہوتی ہے۔

۵= جواب شرط محذوف ہو، جیسے: ﴿وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون﴾ [س-۴۰] میں "أعرضوا" جواب شرط محذوف ہے۔

کلام میں جواب شرط کے محذوف ہونے کی وجہ:

۱۔ صرف اختصار کی وجہ سے جواب شرط محذوف ہو، جیسے اس کی مثال ماقبل میں ابھی گزری۔ ۲۔ یا اس بات کو بتلانے کے لئے کہ جواب شرط ایسی چیز ہے جسے بیان نہیں کیا جاسکتا، ۳۔ یا سامع کا ذہن ہر ممکن چیز کا تصور کرے: یعنی وہ تصور میں آزار ہے، دونوں کی مثال: ”ولو ترى إذ وقفوا على النار“ اس آیت میں جواب شرط محذوف ہے، تاکہ لوگوں کی رہنمائی ہو کہ جب وہ جہنم کے کنارے کھڑے ہونگے ان کی ایسی بری حالت ہوگی، جس کو ہم بیان نہیں کر سکتے، یا ان کی وہ حالت ہوگی جو تم تصور کر سکتے ہو، اسی طرح آیت کریمہ: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ﴾ [الحمد۔ ۱۰] میں ”مَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِهِ وَقَاتِلَ“ محذوف ہے، مابعد والی آیت: ﴿أُولَئِكَ أَكْثَرُ الْأَعْظَمِ مِنْ الذِّينِ أَنْفَقُوا﴾ [الحمد۔ ۱۱] اس کے حذف پر قرینہ ہے۔ نوٹ: یہ آخری مثال جواب شرط کے محذوف ہونے کی نہیں ہے، بلکہ نعل و فاعل و مفعول کے محذوف ہونے کی ہے۔

عبارت: وَإِمَّا أَجْمَلَةٌ مُسَبِّبَةٌ عَنْ سَبَبٍ مَذْكُورٍ، نحو: ﴿لِيَحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطَلَ الْبَاطِلُ﴾ [الأنعام۔ ۸] أَيْ فَعَلَ مَا فَعَلَ. أَوْ سَبَبٍ لِمَذْكُورٍ، نحو: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ، فَانْفَجَرَتْ﴾ [البقرة۔ ۶۰] إِنْ قُدِّرَ: فَضْرِبَهُ بِهَا، وَيَحْجُورُ أَنْ يُقَدَّرَ: فَإِنْ ضَرَبْتَ بِهَا فَقَدْ انْفَجَرَتْ، أَوْ غَيْرَهَا، نحو: ﴿فَنَعَمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [الذاریات۔ ۴۸] عَلَى مَا مَرَّ. وَإِمَّا أَكْثَرُ مِنْ جَمَلَةٍ، نحو: ﴿أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ [يوسف۔ ۱۰] أَيْ إِلَى يُوسُفَ، لَا سَتَعْبِرُهُ الرُّؤْيَا، ففعلوا، فأناه فقال له يا يوسف..

تشریح: اگر محذوف جملہ ہو، تو اس کی دو صورتیں: ۱۔ ایک ہی جملہ محذوف ہو، ۲۔ یا چند جملے محذوف ہوں۔ اگر ایک جملہ محذوف ہے، تو اور محذوف جملہ یا تو سبب مذکور کا مسبب ہوگا، جیسے: ﴿لِيَحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطَلَ الْبَاطِلُ﴾ [الأنعام۔ ۸] میں فعل ماضی جو آیت کریمہ میں مذکورہ علت کا مسبب ہے، اور وہ محذوف ہے، یا تو محذوف جملہ مسبب مذکور کا سبب ہو، جیسے: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ، فَانْفَجَرَتْ﴾ [البقرة۔ ۶۰] اس سے پہلے سبب ”فَضْرِبَهُ بِهَا“ محذوف ہے: یعنی موسیٰ نے پتھر پر عصا مارا، کہ چشمہ ابل پڑا۔ مذکورہ آیت میں شرط بھی محذوف مان سکتے ہیں، اس وقت عبارت ہوگی: إِنْ ضَرَبْتَ بِهَا فَانْفَجَرَتْ، یعنی اگر اس پر عصا ماروں گے، تو چشمہ ابل پڑیگا۔ کبھی سبب، و مسبب کے علاوہ کوئی دوسرا جملہ محذوف ہو سکتا ہے، جیسے: ﴿فَنَعَمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [الذاریات۔ ۴۸] میں ہم نحن محذوف ہے، جیسا کہ ہم نے بحث احتیاف میں پڑھا کہ مخصوص بالمدح مبتدا محذوف کی خبر ہے۔ چند جملہ محذوف ہو اس کی مثال: ﴿أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ [يوسف۔ ۱۰] میں ”إِلَى يُوسُفَ، لَا سَتَعْبِرُهُ الرُّؤْيَا، ففعلوا، فأناه فقال له يا يوسف“ اتنے سارے جملے محذوف ہیں۔

عبارت: والحذف علی وجهین: أن لا یقام شیء مقام الحذف، كما مر. وأن یقام، نحو: ﴿وإن یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک﴾ [الفطر-۱۱] ای فلا تحزن، واصبر.

تشریح: حذف کی دو قسمیں ہیں: ۱= محذوف کے قائم مقام کوئی نہ ہو، بلکہ کسی قرینہ سے وہ سمجھا جائے؛ جیسا کہ ایجاز حذف کی گذشتہ مثالوں میں ہے۔ ۲= کوئی چیز قائم مقام ہو، جیسے: ﴿وإن یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک﴾ [الفطر-۱۱] اس آیت میں پہلا جملہ شرط ہے اور دوسرا جملہ اس کی جزا نہیں ہے؛ کیوں کہ جزاء شرط پر مقرر ہوتی ہے، یعنی جزاء کا وجود شرط کے بعد ہوتا ہے، حالاں کہ یہاں جزاء کا وجود پہلے ہوا ہے، پھر شرط کا وجود ہوا ہے، مگر دوسرا جملہ اصل جزاء کا سبب ہے جو یہاں دوسرا جملہ بصورت سبب جزاء کے قائم مقام واقع ہے، اصل جزاء فلا تحزن، واصبر۔ ہے۔ یعنی اگر کفار آپ کی تکذیب کرتے ہیں؛ صبر کیجئے! اور غم نہ کیجئے! اور اس کی یہ ہے کہ آپ سے پہلے اور انبیاء کی تکذیب ہو چکی ہے۔

عبارت: وأدلته كثيرة: منها: أن يدل العقل عليه. والمقصود: الأظهر علی تعیین المحذوف، نحو: ﴿حرمت علیکم المیتة﴾ [المائدة-۳]، ومنها: أن يدل العقل علیها، نحو: ﴿وجاء ربک﴾ [النسر-۲۲] ای: أمره أو عذابه. ومنها: أن يدل العقل علیہ والعادة علی التعیین، نحو: ﴿فلنکون الذی لمتنی فیہ﴾ [یوسف-۳۲]، فإنه یحتمل فی حبه، لقوله تعالى: ﴿قد شغفها حباً﴾ [یوسف-۲۰] وفی مرادوته، لقوله تعالى: ﴿تراود فتها عن نفسه﴾ [یوسف-۲۰] وفی شأنه حتی یشملهما، والعادة دلّت علی الثانی، لأن الحب المفرد لا یلام صاحبه علیہ فی العادة، لقهره إياه۔

تشریح: جب کلام میں کچھ حذف ہو، تو اس حذف کا پتہ لگانا؛ نیز محذوف کو متعین کرنا ضروری ہوتا ہے؛ تاکہ کلام کی مراد پوری صریح واضح ہو سکے؛ چنانچہ کچھ حذف ہے، اس کا پتہ تو عقل سے چلتا ہے؛ اور کیا حذف ہے؟ اس کی تعین درجہ ذیل چند چیزوں سے ہوتی ہے۔

۱- مقصود کلام محذوف کی تعین کرنا ہے، جیسے: ﴿حرمت علیکم المیتة﴾ [المائدة-۳] آیت پاک کا مقصد مردار کے کھانے کی حرمت بیان کرنا ہے، لہذا عقل کا تقاضا ہوگا: کہ ”المیتة“ سے پہلے لفظ اکل یا تناول محذوف ہے، کیوں کہ احکام شرعیہ کا موضوع افعال مکلف ہیں، ذوات واعیان نہیں ہیں، لہذا مردار کی ذات حرام نہیں ہو سکتی۔

۲- کبھی عقل سے محذوف کی تعین کی جاتی ہے، جیسے: ﴿وجاء ربک﴾ [الفطر-۱۱] یہاں رب سے پہلے کوئی کلمہ محذوف ہے، اس لئے کہ عقل دلالت کرتی ہے کہ رب کی آمد محال ہے، لہذا یہاں محذوف ”امرہ“ یا ”عذابه“ محذوف ہے۔

۳- کبھی عرف عام سے محذوف کی تعین کی جاتی ہے، جیسے: ﴿فلنکون الذی لمتنی فیہ﴾ [یوسف-۳۲]

۱۲۱۔ یہاں ”قیہ“ میں مضاف محذوف ہے، یعنی ”نی“ مرادوتہ (جس کے پھسلانے میں) اور مرادوت اس لئے محذوف ہے کہ عرف عام میں مرادوت پر برا بھلا کہا جاتا ہے۔ ویسے یہاں اور بھی احتمالات ہیں: مثلاً اس پہلے آیت کریمہ: ﴿قَدْ شَفَّعَهَا حَبَابٌ﴾ [سوف] سے معلوم ہوتا ہے محذوف کلمہ ”حب“ ہو سکتا ہے، نیز کلمہ ”شان“ کا بھی احتمال ہے، جو حب و مرادوت دونوں کو شامل ہو سکتا ہیں، کیوں کہ مرادوت اور حب یہ معاملات کے قبیل سے ہے، مگر یہ احتمالات صحیح نہیں ہے، کیوں کہ محبت کرنے والا اپنی محبت میں مغلوب ہونے کی وجہ سے عاجز ہوتا ہے، وہ اس کا اضطرابی فعل ہے، اس لئے اس پر ملامت کرنا مناسب نہیں ہے، برخلاف مرادوت پر ملامت کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ یہ فعل انسان کا کسی ہے، اس میں اس کے اکتساب کا دخل ہے، لہذا اس سے رکنا بھی ممکن ہے۔

عبارت: ومنہا: الشروع فی الفعل، نحو: ﴿بِسْمِ اللّٰهِ﴾ فَيَقْدَرُ مَا جُعِلَتْ التَّسْمِيَةُ مَبْدَأَ لِه. ومنها: الإقتران، كقوله للمعرس: ﴿بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينِ﴾ أَيْ أَعْرَسْتَ.

تشریح: کبھی کسی کام کی ابتداء سے محذوف کی تعیین کی جاتی ہے، جیسے ﴿بِسْمِ اللّٰهِ﴾، یعنی: جو کام ”بسم اللہ“ سے شروع کیا جائے وہی فعل محذوف ہوگا، مثلاً: پڑھنا شروع کیا جائے: تو اقرء اور لکھنا شروع کیا جائے: ”اكتب“ محذوف ہوگا۔  
۵۔ کبھی اقتران و اتصال سے محذوف کی تعیین کی جاتی ہے، یعنی کوئی کلمہ، کلام کی تقریب یا فعل سے متصل بولا جائے: تو اس سے محذوف کی تعیین ہو جاتی ہے، جیسے: بالرفاء والبنین: کہ اگر کسی کی شادی کے موقع پر بولا جائے: تو مطلب ہوگا کہ ”اعرست بالرفاء والبنین“: یعنی تمہارا نکاح زوجین کے مابین انس والفت کا باعث ہو۔

۳۔ الطناب: کسی فائدہ کے پیش نظر، الفاظ کا معانی سے زائد ہونا ”طناب“ کہلاتا ہے، اطناب کے مواقع بھی مختلف ہیں: مثلاً: مقصد کو سامع کے ذہن نشیں کرنا، مراد کو خوب واضح اور مؤکد کرنا، وہم اور غلط فہمی کو دور کرنا، حمیت اور غیرت کو بھڑکانا، وغیرہ: چنانچہ صلح و صفائی، مدح و ستائش، مذمت و ہجو، وعظ و خطابت، ارشاد و نصیحت اور تہمت و مبارک بادی، وغیرہ کے مواقع پر اطناب کا طریقہ پسندیدہ سمجھا ہے۔

عبارت: إمَّا بِالْإِبْضَاحِ بَعْدَ الْإِبْهَامِ. لِيُرَى الْمَعْنَى فِي صَوْرَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ، أَوْ لِيَتِمَّ كُنْ فِي النَّفْسِ فَضْلًا تَمَكُّنًا، أَوْ لِيَتِمَّ كُنْ لَدُنْ الْعِلْمِ بِهِ، نَحْوُ: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ [طہ-۲۰]۔ فَإِنَّ (اشرح لي) يَفِيدُ طَلَبَ شَرْحِ لَشَيْءٍ مَّا لَمْ لَهُ (وَصَدْرِي) يَفِيدُ تَفْسِيرَهُ. وَمِنْهُ: بَابُ نَعَمَ عَلَى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ، إِذْ لَوْ أُريدَ الْاِخْتِصَارُ. لَكُنِيَ نَعَمَ زَيْدٌ. وَرَجَعُ حَسْبِهِ سَوَى مَا ذُكِرَ، إِبْرَازُ الْكَلَامِ فِي مَعْرُضِ الْاِعْتِدَالِ، وَإِبْهَامُ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمُتَنَافِينَ۔

تشریح: اطناب کی مختلف صورتیں ہیں:

۱۔ ایضاح بعد الاِبهام: اس کا مطلب یہ کہ پہلے کسی بات کو مبہم ذکر کرنا، پھر اس کی وضاحت کرنا، اس سے چند فائدے



ہوں گے: لیت ممکن فی النفس فضل تمکن۔ تاکہ وہ بات سامع کو اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ یا لیت مکمل للذہن العلم یہ۔ یا سامع کے علم کا شوق کامل ہو جائے، جیسے: دونوں کی مثال: پھر ب اشرح لی صدری ﴿طہ: ۲۰﴾۔ آیت کریمہ میں کسی چیز کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے، پھر اشتیاق ہو وہ کوئی چیز ہے جس کی شرح مطلوب ہے؟ اس کے بعد کہا گیا ”صدری“ کی شرح معلوم کرنا ہے۔ اور ایضاً بعد الایہام میں سامع کو اچھی طرح ذہن نشین ہو جاتا ہے اور سامع کے علم کا شوق کامل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ جب ایک چیز کو اجمالاً ذکر کیا جائے، تو اس کے معلوم کرنے کا اشتیاق پیدا ہوتا ہے؛ پھر تب اس کی وضاحت ہو، تو اشتیاق کے بعد حصول فی قلب و دماغ میں راسخ ہو جاتی ہے، اسی طرح بسبب ایہام ذکر کرنے سے اس کی تفصیل کا اشتیاق ہوتا ہے، پھر تفصیل کرنے سے حصول علم میں لذت محسوس ہوتی ہے کیوں کہ یہ بھی انسان کی فطرت ہے کہ ایک چیز سہولت سے حاصل ہو بہ نسبت اسکے جو مشقت سے حاصل ہو اس میں لذت زیادہ ہوا کرتی ہے۔

ومنه: باب نعم علی أحد القولین: ایضاً بعد الایہام میں سے باب نعم و بئس بھی ہے۔ علی أحد القولین سے مصنفؒ نجات کے اختلاف کی طرف اشارہ فرماتے ہیں، جیسا کہ پیچھے ہم نے پڑھا؛ کیوں کہ اگر مخصوص بالمدح مبتدا مؤخر مان لیا جائے؛ تو ایضاً بعد الایہام کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ اور دوسری ترکیب کے اعتبار سے ایضاً بعد الایہام ہوگا۔ اور اس سے مقصود اختصار نہیں ہے؛ ورنہ ”نعم زید“ یا ”بئس زید“ کہنا کافی ہوتا؛ مگر نعم الرجل زید کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اطناب ہے۔

ووجه حسبه: باب نعم میں ایک فائدہ ایضاً بعد الایہام کا ہے جس کے نکات اوپر مذکور ہوئیں۔ اس میں اور بھی فوائد ہیں: من جملہ اس سے اعتدال ظاہر کرتا ہے، اور دو متضاد چیزوں کے درمیان جمع ہونے کا وہم دلاتا ہے۔ اعتدال اس طور پر ہوگا کہ کلام میں من وجہ ایجاز ہے اور من وجہ اطناب ہے۔ ایجاز بایں طور کہ اس میں مبتداء یا خبر محذوف ہے، اطناب بایں طور کہ اس میں ایہام کے بعد ایضاً سے کام لیا گیا ہے۔ اس نوعیت سے کلام میں اعتدال پیدا ہوا۔ اور ساتھ ساتھ دو متضاد چیزوں کو جمع کیا گیا، اور دو متضاد چیزوں کا کلام میں ایک ہی جہت سے جمع ہونا محال ہے؛ اس لئے مصنفؒ نے ایہام کا لفظ استعمال فرمایا ہیں۔

عبارت: ومنه: التوشیح، وهو: أن یؤتی فی عجز الکلام بمعنی مُسَرِّ باسمین، ثانیہما معطوف علی الأول، نحو قوله علیہ السلام: ((یشیب ابن آدم، ویشیب فیہ خصلتان: الحرص، وطول الأمل)) (ابن سعد احمد: ۱۱۰/۲)۔  
تشریح: ایضاً بعد الایہام کی ایک صورت توشیح ہے۔

توشیح ثلثہ: دہنی ہوئی روئی کو کاف میں بھرنا۔ اور اصطلاحاً: کلام میں تثنیہ کا صیغہ لانا، اور پھر اس کی تفسیر دو مفروکے ذریعہ صورت عطف کر دی جائے؛ جیسے حضور کا فرمان: ((یشیب ابن آدم، ویشیب فیہ خصلتان: الحرص،

و طول الأمل)) یہاں پہلے ”محصلتان“ اجمالاً لائیں، پھر دو مفرد ”الحرص“ و ”طول الأمل“ کی شکل میں لائیں، جو محصلتان کی تفسیر کرتے ہیں۔

عَنْزُ الْكَلَامِ بِمَعْنَى: مَقْنَنٌ فِي عَجْزٍ، مَشْنَى: دُونِ قِيْدٍ تَقَاتِي هُوَ، وَرَدَتْهُ تَوْضِيْحٌ كَمَا تَحَقَّقُ جَمْعٌ أَوْ وَسْطُ الْكَلَامِ، بِأَبْتَدَاءِ الْكَلَامِ فِي خَمْسٍ نَحْوِ: حَالًا كَمَا اس میں بھی تَوْضِيْحٌ كَمَا تَحَقَّقُ ہوتا ہے۔

عبارت نو اما بذكر الخاص بعد العام، للتنبية على فضله، حتى كانه ليس من جنسه، تزيلاً للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات، نحو: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى﴾ (نور: ۲۳۸) تشریح: اظہار کی دوسری صورت: ذکر الخاص بعد العام ہے۔

• ۲۔ ذکر الخاص بعد العام: عام شی کو بیان کرنے کے بعد خاص شی کو ذکر کیا جائے؛ تاکہ اس خاص کی فضیلت و اہمیت کا اظہار ہو سکے، جیسے: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى﴾ آیت کریمہ میں الصلوات عام ہے، جس میں ”الصلوة الوسطی“ (عصر) بھی داخل ہے؛ مگر اس کی فضیلت اور اہمیت کے پیش نظر عام کے بعد خاص ذکر کیا گیا۔ عبارت: وَإِنَّمَا بِالتَّكْرِيرِ لِنَكْثَةٍ، كَمَا كَيْدَ الْإِنذَارِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (نور: ۷۳) و فی «ثُمَّ» دلالة على ان الإنذار الثاني أبلغ. تشریح: اظہار کی تیسری قسم تکرار ہے۔

• ۳۔ تیسری قسم تکرار: یعنی کلام میں کوئی لفظ تکرار لایا جائے، جس کا مقصد کبھی تاکید مضمون ہوتا ہے، جیسے: آیت کریمہ میں ہر لفظ تکرار ہے، جس کا مقصد تاکید کے ساتھ قیامت کی ہولناکی سے ڈرانا ہے۔

عبارت: وَإِنَّمَا بِالْإِبْغَالِ، فَقِيلَ: هُوَ خَتْمُ الْبَيْتِ بِمَا يَفِيدُ نَكْثَةً يَتِمُّ الْمَعْنَى بِدُونِهَا، كَزِيَادَةِ الْمَبَالْغَةِ فِي قَوْلِهَا: وَإِنْ صَخْرًا لَتَأْتِمُّ الْهُدَاةُ بِهِ ÷ كَأَنَّهُ عَلَّمَ فِي رَأْسِهِ نَارًا. وَتَحْقِيقُ التَّشْبِيهِ فِي قَوْلِهِ: كَأَنَّ غَيُونَ الْوَحْشِ حَوْلَ خِيَابَتِنَا ÷ وَأَرْحَلُنَا، الْحَزْزُ الَّذِي لَمْ يَتَّقِبْ. وَقِيلَ: لَا يَخْتَصُّ بِالشَّعْرِ، وَمِثْلُ لَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (س: ۲۱)۔

تشریح: اظہار کی چوتھی قسم ایغال ہے۔

• ۴۔ ایغال: اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے آخر میں کسی نکتہ کے پیش نظر ایسے الفاظ لائے جائیں جن کے بغیر بھی کلام کا اصل مطلب حاصل ہو رہا ہو، جیسے مبالغہ کی زیادتی کے پیش نظر ایسا کرنا اس کی مثال خنساء کا شعر:

وَإِنْ صَخْرًا لَتَأْتِمُّ الْهُدَاةُ بِهِ ÷ كَأَنَّهُ عَلَّمَ فِي رَأْسِهِ نَارًا: (ابن دیونہ: ۳۸۶)

ث: بلاشبہ صخر ایسا آدی ہے کہ رہبر اس کی اقتداء کرتے ہیں، گویا: وہ ایک بلند پہاڑ ہے، جس پر آگ جل رہی ہے۔ عل

استشہاد: کَأَنَّهُ عَلَّمَ فِی رَاسِهِ نَارَ هِیَ، اس کو زیادتی مبالغہ کے لئے لایا گیا ہے؛ اسی لئے کَأَنَّهُ عَلَّمَ فِی رَاسِهِ نَارَ هِیَ صَحْرَ کَوْجَنْدَہ سے تشبیہ دی ہے، جس میں خود مبالغہ موجود ہے کیوں کہ اس میں معقول کو محسوس کر کے دکھایا ہے۔ پہاڑ بلندی کی وجہ سے سب میں نمایاں معلوم ہوتا ہے، لہذا اس میں خود مبالغہ ہے، اس پر ”فِی رَاسِهِ نَارَ“ حرید مبالغہ کے لئے ہے۔ اسی طرح کبھی تشبیہ کو ثابت و محقق کرنے کی غرض سے ایغال سے کام لیا جاتا ہے، جیسے اس کی مثال امرئ القیس کا شعر:

كَأَنَّ عُيُونَ الْوَحْشِ حَوْلَ بَجَابِنَا : وَأَرْحُلُنَا، الْحَزْرُءُ الَّذِي لَمْ يَنْقُبْ [فی موائہ- ۱۷۱]

ت: ہمارے خیموں اور سواروں کے ارد گرد ٹیل گائے اور ہرن کی آنکھیں ایسی نکھری پڑی ہیں جیسے موتی جسمیں سوراخ نہ کیا گیا ہو۔ محل استشہاد: لَمْ يَنْقُبْ ہے اس لئے کہ تشبیہ کے لئے تشبیہا لجزع کہنا کافی تھا؛ مگر شعر میں ابھی گنجائش تھی، قافیہ پورا نہیں ہو رہا تھا؛ اس لئے شاعر نے لَمْ يَنْقُبْ کا اضافہ کیا جو معنوی حسن لئے ہوئے ہے، اور اس کلمہ سے تشبیہ میں حرید تحقیق ہوئی ہے؛ اس لئے کہ ہرن اور نیل گائے کی آنکھ موتی کے مشابہ ہوتی ہے، کیوں کہ مرنے کے وقت ان کی آنکھوں میں سیاہی سفیدی الگ ہو جاتی ہے، اور چوں کہ موتی میں بھی سیاہی و سفیدی ہوتی ہے، خصوصاً جب ان موتیوں میں سوراخ نہ کیا گیا ہو؛ تو اس کی آنکھ کے ساتھ اور زیادہ مشابہت ہو جاتی ہے۔

وقیل: لَا يَخْتَصُّ بِالشَّعْرِ، ایغال کا تعلق صرف نظم کے ساتھ نہیں ہے؛ بلکہ اس کا تعلق نثر کے ساتھ بھی ہے، جیسے اکی مثال: ﴿اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْتَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مَهْتَدُونَ﴾ اس آیت میں مہتدون کا اضافہ ایغال کے قبیل سے ہے، اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ مخاطبین کو رسولوں کی اتباع پر ابھارتا ہے؛ ورنہ وہ مہتدون کے بغیر بھی معنی مکمل ہوتے ہیں؛ اس لئے کہ انبیاء و رسل تو ہدایت یافتہ ہوتے ہی ہیں؛ پھر بھی اس کو بدھا یا مخاطبین کو ابھارتا ہے۔

عبارت: وَإِنَّمَا بِالْتَذِيلِ، وَهُوَ تَعْقِيبُ الْجُمْلَةِ بِجُمْلَةٍ تَشْمَلُ عَلَى مَعْنَاهَا لِلتَّوَكِيدِ. وَهُوَ ضَرْبَانِ: ضَرْبٌ لَمْ يَخْرُجْ مَخْرَجَ الْمَثَلِ؛ نَحْوُ: ﴿ذَلِكَ حَزِينُهُمْ بِمَا كَفَرُوا أَهْلَ نَحَازِي إِلَّا الْكَفُورُ﴾ [سۃ- ۱۷] عَلَى وَجْهِ. وَضَرْبٌ أَخْرَجَ مَخْرَجَ الْمَثَلِ؛ نَحْوُ: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [السرہ- ۸۱] وَهُوَ أَيْضًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَتَاكِيدٍ مَنْطُوقٍ كَهَذِهِ الْآيَةِ، وَإِمَّا لَتَاكِيدٍ مَفْهُومٍ، كَقَوْلِهِ: نَوَلَسْتُ بِمُسْتَبَقٍ أَخْلَا تَلْعُمُهُ عَلَى شَعْبٍ، أَيْ الرِّجَالِ الْمُهَذَّبِ.

تشریح: الطناب کی پانچویں صورت تذیل ہے۔

۵۵- تذیل: ایک جملہ کے بعد اس کے ہم معنی دوسرا جملہ کو تاکید کی غرض سے ذکر کیا جائے۔ تذیل کی دو قسمیں ہیں:

۱- دوسرا جملہ مثل کے طور پر نہ ہو، یعنی مستقل نہ ہو، اس کا معنی و مفہوم سمجھنا پہلے جملہ پر موقوف ہو، جیسے: ﴿ذَلِكَ حَزِينُهُمْ بِمَا كَفَرُوا أَهْلَ نَحَازِي إِلَّا الْكَفُورُ﴾ ہم نے ان کو یہ بدلا دیا، ان کے کفر کے سبب، اور ہم اس طرح کا بدلہ

نہیں دیتے؛ مگر ناشکر لوگوں کو۔ یہاں نعل نجازی إلا الکفور یہ دوسرا جملہ ہے جو پہلے جملہ کے معنی پر مشتمل ہے، اس کو تاکید کی غرض سے بڑھایا ہے، اور یہ مستقل بالافادہ نہیں ہے۔

علی وجہ کی قید کا فائدہ: آیت کریمہ کی مختلف تفاسیر ہیں: علامہ زبیریؒ فرماتے ہیں کہ مجازات کی دو قسمیں ہیں: بصورت عذاب، اور بصورت ثواب۔ اگر آیت کریمہ میں ماقبل کی رعایت کرتے ہوئے ذلك جزینہم سے عقاب مراد لیا جائے اور آیت کا مفہوم یہ بیان کرے: ذلك عاقبناہم بما کفروا ہل نعاقب إلا الکفور؛ تو اس صورت میں ہل نعاقب إلا الکفور کے مفہوم کا سمجھنا ماقبل پر موقوف نہ ہوگا اور آیت کریمہ تزییل کی مثال نہ ہوگی۔ ہاں اگر مجازات کو مطلق جزاء کے معنی میں رکھا جائے، اور ذلک سے وہ جزاء و عذاب جو ماقبل میں مذکور ہے مراد لیا جائے: یعنی سیل و عرم، اور ان کے باغات کی تباہی و بربادی؛ تو اس صورت میں قسم اول کی مثال ہوگی۔ حاصل کلام علی وجہ کہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس صورت میں مطلب ہوگا: ذلك جزینہم بالعذاب المخصوص ہل نجازی إلا الکفور۔

۲۵۔ دوسری قسم: دوسرا جملہ مستقل بالافادہ ہو، یعنی ایک محاورہ کے طور پر ہو، جیسے آیت کریمہ: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ میں دوسرا جملہ: إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا مستقل بالافادہ ہے، جو ایک محاورہ ہے؛ لہذا یہ دوسری قسم کی مثال ہوگی۔ چوں کہ دونوں قسموں میں دوسرا جملہ ماقبل کے معانی پر مشتمل ہونے کی وجہ تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔

إما أن یکرن لتاکید منطوق: تزییل سے کبھی منطوق کی اور کبھی مفہوم کی تاکید ہوتی ہے۔ منطوق کی تاکید کی مثال ما قبل میں گزری، اور مفہوم کی تاکید کی مثال نابغہ زبانی کا شعر:

ولست بمُستَبَقٍ أحملاً لا تلثمہ علی شعث، أي الرجال المہذب؟ (فی حیرۃ: ۲۸)

ت: (شاعر اپنے مدوح نعمان بن منذر کو مخاطب ہو کر کہتا ہے): تو باقی رکھنے والا نہیں ہے کسی بھائی کو، جس کے پراگندی اخلاق کی وجہ سے اپنے ساتھ نہ ملایا، اور کہا ہے؟ مہذب لوگ! محل استشہاد: أي الرجال المہذب ہے اس میں استفہام انکاری ہے، شعر میں مہذب لوگوں کے ہونے کی نفی کی گئی ہے، اور کلام اول کا مفہوم بھی یہی ہے، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر تو لوگوں کی پراگندی اخلاق کی وجہ سے اپنے ساتھ نہیں ملائیگا؛ تو کوئی تیرا بھائی نہ ہوگا؛ کیوں کہ سارے لوگ پراگندی والے اخلاق میں مبتلا ہیں: یعنی کوئی مہذب نہیں ہے۔ اسی مفہوم کی تاکید: أي الرجال المہذب سے کی گئی۔

عبارت: وإما بالتکمیل، ونُسبَ الاحتراس أيضاً، وهو أن یؤتی بہ فی کلام یوہم بخلاف المقصود بما

یُدْعُهُ. كَقَوْلِهِ: فَسَقَى دِيَارَكَ - غَيْرَ مُفْسِدِهَا - بِصَوْبِ الرَّبِيعِ، وَدِيمَةٍ تَهْمِي. وَنَحْوُ: ﴿أَذَلَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البعد: ۱۰۶].

تشریح: اظہار کی چھٹی شکل تکمیل ہے، اس کا دوسرا نام احتراس بھی ہے۔  
۶۴۔ چھٹی صورت: تکمیل: کلام میں خلاف مقصود کا شبہ ہو، جسے دور کرنے کے لئے کچھ زیادتی کر دی جائے، جیسے عمر بن عبد طرہ: شاعر کا قول: فَسَقَى دِيَارَكَ - غَيْرَ مُفْسِدِهَا - بِصَوْبِ الرَّبِيعِ، وَدِيمَةٍ تَهْمِي [ابن ساعد التميمي: ۳۶۲/۱] ت: (شاعر اپنے ممدوح قنارہ ابن مسلمہ سے خطاب کر کے کہتا ہے): تیرے ملک کو سیراب کرے موسم ربیع کی بارش اور مسلسل مطر؛ درحالاں کہ وہ تیرے دیار کو نقصان پہنچانے والا نہ ہو۔ محل استشہاد: غَيْرَ مُفْسِدِهَا ہے جو سَقَى کے فاعل سے حال ہے، اور اس میں شاعر ممدوح کے دیار کی سیرابی کی دعا دے رہا ہے؛ لیکن اس طرح کی مسلسل بارش، نقصان دہ ہوتی ہے، پس غیر مرادی معنی کا وہم ہوتا ہے اس کو دور کرنے کے لئے غَيْرَ مُفْسِدِهَا کو لے آئے۔

= دوسری مثال: اللہ کا فرمان: ﴿أَذَلَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ دوسرا جملہ پہلے جملہ سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرتا ہے۔ وہم: یہ ہے کہ مؤمنین سے ان کا نرم سلوک بر بناء ضعف ہوگا، اس کو دور کرتے ہوئے فرمایا: أَعِزَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ وہ کافر پر سخت ثابت ہیں: معلوم ہوا کہ ان کا نرم سلوک بر بناء تواضع ہے۔ مصنف نے دو مثالیں دیکر نظم و نثر میں واقع ہونے کو بتلایا، ساتھ ساتھ بتلایا کہ زائد جملہ کلام کے اخیر میں ہوتا ہے۔

عبارت: وَإِنَّمَا بِالتَّعْمِيمِ، وَهُوَ: أَنْ يُؤْتَى فِي كَلَامٍ لَا يُؤْهِمُ خِلَافَ الْمَقْصُودِ بِفَضْلَةٍ لِنَكْتَةٍ، كَالْمَبَالِغَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى نَحْوُ: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا﴾ [البعد: ۸۰] فِي وَجْهِ أَيْ مَعَ حُبِّهِ. تشریح: اظہار کی ساتویں صورت: تعمیم ہے۔

۶۵۔ تعمیم: کلام میں خلاف مقصود کا وہم نہ ہو، اور محض کسی نکتہ کے پیش نظر کلام کے چند الفاظ: یعنی مفعول، یا جار و مجرور زائد کر دئے جائیں، جسے فضلہ کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ وہ جملہ مستقلہ نہیں ہے، جیسے مبالغہ کے نکتہ کی وجہ سے کسی لفظ کو بڑھانا: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا﴾ آیت میں علی جب محل استشہاد ہے جو محض سخاوت و ایثار میں مبالغہ کرنے کے لئے ہے۔

فی وجہ کی قید کا مطلب: آیت کریمہ میں دو تفسیر ہیں: ۱۰۔ ”علی حبه“ میں ”ہ“ ضمیر کا مرجع طعام ہو؛ تو آیت کی تفسیر ہوگی: یہ لوگ مسکین اور کمزوروں کو کھلاتے ہیں، حالاں کہ وہ خود اس کھانے کی اشتہاء رکھتے ہیں، اس کے باوجود دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں۔ ۲۰۔ اگر ”علی حبه“ میں ”ہ“ ضمیر کا مرجع اللہ ہو؛ تو آیت کی تفسیر ہوگی: یہ لوگ مسکین اور کمزوروں کو اللہ کی رضا کیلئے کھلاتے ہیں۔ ان دو تفسیروں میں سے پہلی تفسیر کے مطابق تعمیم کی مثال بنے گی؛ کیوں کہ ”

اس صورت میں ”علیٰ جبہ“ وہ زیادتی ہے جو کسی غیر معنی مرادی کے وہم کو دور کرنے کے لئے نہیں لایا گیا ہے، اس کے بغیر بھی اصل مفہوم ادا ہو جاتا ہے؛ بل کہ صرف سخاوت میں مبالغہ کے لئے لایا گیا ہے؛ اور دوسری تفسیر کے مطابق اس مسئلہ کی مثال نہ بنے گی۔ اس لئے کہ اس صورت میں علیٰ جبہ کی قید زیادہ نہ ہوگی؛ بل کہ معنی مرادی کو اداء کرنے کے لئے ہوگی، یعنی اس کا کھلانا رضائے الہی کے لئے تھا، نکتہ نام و نبود، لہذا اس وقت مساوات کی مثال بنے گی۔

عبارت: ولما بالاعتراض، وهو أن يؤتى في أثناء الكلام، أو بين كلامين متصلين معنی. بجملة أو أكثر، لا محل لها من الإعراب لئلا يكتفى، سوى دفع الإبهام، كالتنبيه في قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَنَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [نحل-۵۷] والدعاء في قوله: ﴿إِنَّ الثَّمَانِينَ﴾ وَبُلَّغَتْهَا: ﴿قَدْ أَحْوَجْتَ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمَانٍ﴾. والتنبیه في قوله: ﴿وَأَعْلَمُ﴾ فَعِلْمُ الْمَرْءِ يَنْفَعُهُ. - أن سوف يأتي كل ما قدرا. تشریح: اظہار کی آٹھویں قسم اعتراض ہے۔

۸-۸ اعتراض: اثناء کلام، یا آخر کلام میں ایک، یا ایک سے زائد جملہ معترضہ لایا جائے؛ یعنی ایسے جملے بڑھانا جس کا کوئی محل اعراب نہ ہو۔ کلام میں اس کے ذکر کرنے کی مختلف وجوہات ہیں: ہماری کتاب میں تین اغراض مذکور ہیں: ۱۵- جملہ معترضہ کا کلام میں تنزیہ و تقدیس کے لئے لانا: جیسے آیت کریمہ: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَنَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [نحل-۵۷] میں سبحانہ کا کلام میں تنزیہ و تقدیس ہے جس کی غرض تنزیہ و تقدیس ہے۔ جو فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے۔ ۲۵- دعاء کیلئے جملہ معترضہ لانا: عوف بن محمّد کا شعر عبد اللہ بن ظاہر سے خطاب میں شعر:

إِنَّ الثَّمَانِينَ - وَبُلَّغَتْهَا - قَدْ أَحْوَجْتَ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمَانٍ [فی معادن التنصيص - ۲۸۵]

ت: بلاشبہ ۸۰ سال نے - تو بھی ۸۰ سال کا ہو - میرے کانوں کو ترجمان کا محتاج بنا دیا۔ اس شعر میں وَبُلَّغَتْهَا جملہ معترضہ ہے جس کی کلام کے معنی مرادی کیلئے ضرورت نہیں تھی؛ مگر یہاں دعاء کے لئے اسے بڑھایا ہے۔ ۳۵- تنبیہ کے لئے جملہ معترضہ لانا: جیسے اس کی مثال ابو علی الفارسی کا شعر:

وَأَعْلَمُ - فَعِلْمُ الْمَرْءِ يَنْفَعُهُ - أن سوف يأتي كل ما قدرا [فی معادن التنصيص - ۲۷۷/۱]

ت: تجھے معلوم ہونا چاہئے! انسان کا علم اسے نفع دیتا ہے، بلاشبہ یہ وہ چیز ہے جو مقدر ہو چکی ہے - آکر رہے گی۔ اس شعر میں ”يَنْفَعُهُ“ یہ زائد ہے، جو جملہ معترضہ ہے، اسے علم پر تنبیہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔

عبارت: وسمما جاء بين كلامين، وهو أكثر من جملة أيضا، قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتَهُمْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ نَسَاؤُكُمْ حَرْتُ لَكُمْ ﴿[البقرة-۲۲۲]﴾ فَإِنْ قَوْلُهُ: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْتُ لَكُمْ﴾ بيان لقوله: ﴿فَأَنذَرْتَهُمْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾.

تشریح: جملہ معترضہ دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے، جیسا کہ مذکور ہوا۔ اور وہ کبھی ایک جملہ سے زیادہ جملوں کی شکل میں ہوتا ہے، جیسے کہ اس کی مثال: ﴿فَاتَوَهَّنْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَمُ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ نساؤ کم حرث لکم ﴿ان آیات میں﴾ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ یہ دو جملے معترضہ ہیں جو دو متصل المعنی کلاموں کے درمیان واقع ہے، اور وہ دو جملے: ﴿فَاتَوَهَّنْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَمُ اللَّهُ﴾ اور ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ﴾ ہیں، ان دونوں کے درمیان یہ دو جملے: ﴿يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ آئیں۔

فائدہ: شرح فرماتے ہیں: یہ آیت کریمہ ”الکثر من جملہ“ کی مثال اس وقت ہوگی، جب کہ ویحب المتطہرین کا عطف مابذل کے مکمل پورے جملے پر ہو؛ اس وقت یہ دونوں مستقلہ جملے ہونگے؛ اگر اس کا عطف یحب التوابین پر ہے تو معطوف و معطوف علیہ ہو کر جملہ واحد ہوگا، اس صورت میں مذکورہ بحث کی مثال نہ ہوگی، خوب غور کر لو! عبارت: ﴿وَقَالَ قَوْمٌ: قَدْ يَكُونُ النُّكْتُ فِيهِ غَيْرُ مَا ذُكِرَ؛ ثُمَّ حَوَّزَ بَعْضُهُمْ وَقَوَّعَهُ آخِرَ جُمْلَةٍ لَا يَلِيهَا جُمْلَةٌ مُتَّصِلَةٌ بِهَا، فَيَشْمَلُ بِهَذَا التَّفْسِيرِ التَّذْيِيلَ، وَبَعْضُ صُورِ التَّكْمِيلِ. وَبَعْضُهُمْ كَوْنَهُ غَيْرَ جُمْلَةٍ، فَيَشْمَلُ بَعْضُ صُورِ التَّعْمِيمِ وَالتَّكْمِيلِ﴾۔

تشریح: ایک قوم کہتی ہے کہ جملہ معترضہ مذکورہ نکات کے علاوہ معنی غیر مرادی کے وہم کو دور کرنے کے لئے بھی آتا ہے، اسی طرح بعض لوگوں نے فرمایا: جملہ معترضہ نہایت کلام میں ہو سکتا ہے، اس کا ربط الکلام ہونا ضروری نہیں ہے؛ اس طور پر کہ جملہ معترضہ کے بعد کوئی دوسرا جملہ نہ ہو؛ اگر ہو؛ تو ماقبل سے متنی ربط نہ ہو۔ خلاصہ کلام جملہ معترضہ غیر مرادی وہم کو دور کرنے کے لئے اور دیگر مذکورہ فوائد کے لئے وسط و نہایت میں آتا ہے، اس تفسیر کے مطابق جملہ معترضہ تذیل کی صورتوں پر بھی مشتمل ہوگا اور ساتھ ساتھ تکمیل کی بعض صورتوں پر مشتمل ہوگا، بعض حضرات نے جملہ معترضہ کے بشکل مقررانے کی بھی جائز قرار دیا ہے، اس اعتبار سے جملہ معترضہ تعمیم اور تکمیل کی بعض صورتوں پر مشتمل ہوگا؛ لہذا معلوم ہوا کہ جملہ معترضہ اور تذیل کے درمیان عموم و خصوص مطلق اور تکمیل و تعمیم اور جملہ معترضہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔

عبارت: ﴿وَمَا بِغَيْرِ ذَلِكَ، كَقَوْلِهِ: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾﴾ (غافر: ۶۷) ﴿فَلَا يَكُنْ لَهُ لَوْ اخْتَصِرَ، لَمْ يُذَكَّرْ﴾ ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ ﴿لَا إِيْمَانَهُمْ لَا يُنْكِرُهُ مَنْ يُثَبِّتُهُمْ﴾؛ وَحَسَنَ إِظْهَارَ شَرَفِ الْإِيْمَانِ، تَرْغِيًّا فِيهِ۔

تشریح: اطلب کا تحقق ایک اور طریق سے ہوتا ہے، جیسے: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ

بحمد ربهم ویؤمنون بہ ﴿۱﴾: ملائکہ وہ مخلوق ہیں جو حامل عرش ہیں، وہ عرش کے ارد گرد رہتے ہیں، وہ اپنے رب کی حمد کرتے ہیں، اور اس پر ایمان لاتے ہیں۔ محل استشہاد: مذکورہ آیت میں ﴿و یؤمنون بہ﴾ ہے: اگر اس کو ذکر کرنے کی وجہ اختصار ہوتی: تو اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی: اس لئے کہ ہر انسان جو اس کے وجود کا اعتقاد رکھتا ہے وہ ان کے ایمان کا بھی اعتقاد رکھتا ہے، لہذا ایمان کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی، مگر اس کے باوجود ﴿و یؤمنون بہ﴾ ذکر کرنا ایمان پر ترغیب دینا ہے: بایں طور کہ حاملین عرش کے اچھے صفات میں سے ایک صفت ایمان باللہ ہے۔

عبارت: واعلم! أنه قد یوصفُ الکلامُ بالإجاز والإطناب، باعتبار قلة حروفه و کثرتها، بالنسبة إلى کلام آخر، مساوٍ له فی أصل المعنی، کقوله: یضدُّ عن الدنیا إذا عن سؤدد. وقوله: ولستُ بنظّارٍ إلى جانب الغنی: إذا كانت العلیاء فی جانب الفقر.

تشریح: واضح رہے کہ ایجاز و اطناب کی مذکورہ صورتوں کے علاوہ کبھی کلام میں نسبتاً حروف کی قلة و کثرت کے اعتبار سے بھی ایجاز و اطناب کی صورت پیدا ہوتی ہے: یعنی دو کلاموں میں اصل مطلب کے اداء کرنے میں کلمات مساوی ہوں، مگر ایک میں نسبت دوسرے کے حروف زیادہ ہیں تو جس میں زیادہ حروف ہیں وہ اطناب ہوگا، اور جس میں کم ہیں ایجاز ہوگا، جیسے ابوتام کا شعر: یضدُّ عن الدنیا إذا عن سؤدد + ولولہ برزت فی زی عذراء ناهید. (فی جیبہ ۱۰۷) ت: وہ عراض کرتا ہے دنیا سے جب کہ سرداری ظاہر ہو فقیری میں، اگر چہ دنیا ظاہر ہو اس کے سامنے تو جوان ابھرے ہوئے پستانوں والی لڑکی کی صورت میں۔ ابوتام نے سرداری کے حصول کے مقابلہ میں فقر کو زیادہ ترجیح دی ہے۔ اس مضمون کو اس نے ایک مصرع میں بیان کیا، اور معذل بن غیلان اسی مفہوم کو دو مصرعوں میں بیان کیا ہے، جیسے اس شعر میں ملاحظہ ہو! شعر: ولستُ بنظّارٍ إلى جانب الغنی: إذا كانت العلیاء فی جانب الفقر. [فی معاد التبعص ۲۸۰] ت: میں غناء کی طرف دیکھنے والا نہیں ہوں، یعنی جب عز و شرف فقر میں ظاہر ہو، اس شعر میں مذکورہ مفہوم دو مصرعوں میں بیان کیا گیا ہے، لہذا پہلا شعر دوسرے شعر کے مقابلہ میں ایجاز اور دوسرا پہلے کے مقابلہ میں اطناب ہوگا۔

عبارت: ویقرُبُ منه قوله تعالى: ﴿لَا یُسْتَلَّ عَمَّا یفعل و هم یُسْتَلون﴾ [انبیاء: ۲۲]۔ وقول الحماسی: وَتُنْکِرُ إن شِئنا علی الناس قولہم: ﴿و لا تُنْکِرُونَ القَوْلَ حین نقول.

تشریح: مذکورہ تشریح کے قریب قریب مندرجہ ذیل دو مثالیں ہیں، جو ایک مضمون کے اداء کرنے کے لئے پیش کیا گیا ہے، جیسے آیت کریمہ: ﴿لَا یُسْتَلَّ عَمَّا یفعل و هم یُسْتَلون﴾ اللہ سے ان چیزوں کو سوال نہ ہوگا جس کو اللہ کرتا ہے۔ اسی مفہوم کو شاعر نے اپنے شعر میں اداء کرنے کی کوشش کی ہے، مگر اس کے کلمات آیت کے مقابلہ میں زیادہ ہے

جیسے: وَتُنْکِرُ إن شِئنا علی الناس قولہم: ﴿و لا تُنْکِرُونَ القَوْلَ حین نقول. [فی معاد التبعص ۲۸۸]



ت: ہم چاہے تو لوگوں کی باتوں کا انکار کر دیتے ہیں، اور ہماری بات کا کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ اس اعتبار سے آیت کریمہ ایجاز اور شاعر کا شعر اطناب ہوگا۔

وَيَقْرُبُ مِنْهُ اس کا مطلب یہ ہے کہ آیت کریمہ اور سوال کا شعر مکمل مشابہت نہیں رکھتے ہیں، جیسا کہ اس کے قبل دو شعر مکمل مشابہ تھے۔ اس لئے کہ آیت کریمہ شعر کے مقابلہ میں کئی فضیلتوں سے مزین ہے، مثلاً: آیت کریمہ فعل و قول دونوں پر مشتمل ہے؛ جب کہ شعر میں صرف قول کا ذکر ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ میں سوال کی نفی ہے؛ جب کہ شعر میں نفی عن الّا نکار ہے، اور نفی عن السؤال ابلاغ ہوتی ہے نفی عن الّا نکار کے مقابلہ میں۔ اسی طرح آیت کریمہ میں ”وہم یسئرون“ میں عموم ہے جس کے تحت ناس و غیر ناس دونوں شامل ہیں؛ برخلاف شعر کے اس میں صرف ناس کا لفظ ہے، وغیرہ وغیرہ۔ واللہ اعلم بالصواب۔

تم الفن الأول بإذن الله، تقبل الله منا، أَللّٰهُمَّ وفقنا لما تحب وترضى۔

### ﴿ الفن الثانی : علم البیان ﴾

علم بلاغت کا دوسرا فن علم بیان ہے: اس باب میں مصنف "تین چیزوں: تشبیہ، مجاز، کنایہ من وعن بیان کریں گے۔

عبارت: هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرقٍ مختلفةٍ في وضوح الدلالة عليه.

ترجمہ: علم بیان وہ ملکہ یا قواعد ہیں؛ جس کی اعانت سے ایک ہی مضمون کو چند تعبیروں میں پیش کرنا معلوم ہو، جو معانی پر دلالت کی وضاحت میں مختلف ہو۔

تشریح: علم بیان کی تعریف: البیان لغة: الكشف والإيضاح، والظهور؛ بان، یبین، بیاناً سے مشتق ہے، ہو ایضاً فی اللغة: الفصاحة واللسن. البیان اصطلاحاً: علم سے مراد ملکہ بھی ہو سکتا ہے، اور اصول و قواعد بھی، دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ "المعنى الواحد" میں الف لام: استغراقی عرفی ہے: یعنی وہ سارے معانی جو سامع و مخاطب کے ذہن میں آ سکتے ہیں، ان سب ہی معانی کو متعدد طریقوں سے تعبیر کرنا علم بیان ہے؛ معلوم ہوا صرف ایک معنی کے متعدد طرق تعبیر کو جانا: علم بیان نہ ہوگا؛ مثلاً صرف زید کے بہادر ہونے کو زید شجاع اور زید اسد وغیرہ کے ذریعہ تعبیر کرنے سے کوئی بلیغ نہیں ہوگا، اور مطلقاً استغراق کو مراد لینا بھی صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ جمیع معانی موجودہ فی العالم کا فرد واحد کے ذہن میں آنے محال ہیں؛ لہذا معلوم ہوا باعتبار عرف جتنے معانی آ سکتے ہیں وہ مراد ہیں۔

طرق مختلف: تعبیر و بیان کے مختلف طرق: مجاز، استعارہ، کنایہ، تشبیہ وغیرہ ہیں؛ مثلاً: جسم کی گرمی کو تعبیر کرنے کے لئے کہا جائیں: نئی جسمک نار، یا نئی جسمک شمس، یا نئی جسمک حرکت، اسی طرح خوبصورت چہرہ کو قمر، شمس، حور وغیرہ سے تعبیر کرنا، اسی طرح سخاوت کو مہر و دل الفیصل، حاتم طائی، سحاب، ملہر، کثیر الماد، کثیر الضیوف وغیرہ سے تعبیر کرنا۔

مختصة فی وضوح الدلالة عليه: تعبیر و بیان کے مختلف طرق وضاحت میں مختلف ہوں: یعنی بعض واضح ہوں، اور بعض اوضح ہوں: مثلاً سخاوت کی مذکورہ بالا تعبیرات میں سے حاتم طائی دوسرے کے مقابلہ میں اوضح ہیں، اور دوسری ان کے مقابلہ میں واضح ہیں۔

عبارت: ودلالة اللفظ إما علي ما وُضع، أو علي جزئیه، أو عارح عنه، و تُسمى الأول: وضعیة، و کل من الآخرین: عقلیة، و تُقیّد الأولى بالمطابقة، والثانیة بالتضمن، والثالثة بالانترام.

ترجمہ: لفظ کی دلالت یا تو موضوع لہ کے پورے معنی پر ہوگی، یا معنی مرادی کے جزء پر ہوگی، یا اس کے خارج: یعنی لازم پر ہوگی، پہلے کو وضعیہ اور اخیر کے دونوں کو عقلیہ کہا جاتا ہے، اور پہلے کو مطابقت اور دوسرے کو متضمن اور تیسرے کو انترام کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔

تشریح: دلالت کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ لفظ کی دلالت یا تو موضوع لہ کے پورے حصہ پر ہوگی؛ جیسے: ہاتھی

گھوڑا، دروازہ، مسجد، مدرسہ، کھڑکی، وغیرہ کی دلالت اپنے اپنے مدلولات پر، ۲۰- یا اس کے جزء پر ہرگی، جیسے: ”سائل کل پتھر ہوگئی“ اس جملہ میں سائل کل کی دلالت اس کے جزء: ٹیوب پر، گھڑی چل رہی ہے“ اس جملہ میں گھڑی کی دلالت اس کے ایک جزء: کانٹے پر، طالب علم نے آج تلخیص یاد نہیں کی، اس جملہ میں تلخیص کی دلالت اس کے ایک جزء: کسی صفحہ کو پر، ۲۱- یا اس کے خارج: یعنی لازم پر ہوگی، جیسے: زید اونٹ ہے، خالد ہاتھی ہے، حامد گدھا ہے، اونٹ سے لمبائی، ہاتی سے موٹائی، گدھا سے بے وقوفی مراد ہے۔ پہلی قسم کو دلالت مطابقی، دوسری کو تفصیسی اور تیسری کو التزامی کہتے ہیں۔ اہل بلاغت دلالت مطابقی کو وضعیہ اور دلالت تفصیسی اور التزامی کو عقلیہ مانتے ہیں۔

ایک اعتراض: دلالت تفصیسی و التزامی میں لفظ معنی موضوع لہ کے جزء یا لازم پر دلالت کرتا ہے، تو یہ دلالت کسی کی وضع ہی سے ہوگی؛ لہذا جس طرح دلالت مطابقی کو وضع کے دخل کی وجہ سے وضعیہ کہا جاتا ہے، اسی طرح اس کو بھی وضعیہ کہا جانا چاہئے، جیسا کہ مناطقہ کا نظریہ ہے۔

جواب: دراصل دلالت تفصیسی و التزامی میں دو مقدمے ہیں: ۱- لفظ سے صرف معنی موضوع لہ سمجھنا، ۲- لفظ سے معنی موضوع لہ کے جزء و لازم کو سمجھنا۔ پہلا مقدمہ وضعیہ اور دوسرا مقدمہ عقلیہ ہے، جن حضرات نے پہلے مقدمے کی طرف دیکھا، انہوں نے تمام کو وضعیہ تسلیم کیا اور جنہوں نے دوسرے مقدمے کی طرف دیکھا، انہوں نے آخری دو کو عقلیہ تسلیم کیا؛ اس لیے کہ جزء و لازم کا سمجھنا موقوف ہے عقل کے جزء سے کل کی طرف، اور لازم سے ملزوم کی طرف منتقل ہونے پر، اور یہ عقلی شے ہے بلکہ عقلیہ ہوگا۔

عبارت: و شرطہ اللزوم الذہنی، ولو لا اعتقاد المخاطب بعرف أو غیرہ۔

ترجمہ: دلالت التزامی کی شرط۔ (یہ کہ اس کے موضوع لہ اور اس کے لازم کے درمیان) لزوم ذہنی کافی ہے، چاہے وہ لزوم مخاطب عرف خاص و عام کی وجہ سے سمجھا ہو۔

تشریح: دلالت التزامی:- جیسے حاتم سے سخاوت، اونٹ سے لمبائی مراد لینا،- میں اس کے موضوع لہ: حاتم، اور اونٹ اور اس کے لازم: یعنی سخاوت، و لمبائی کے درمیان لزوم ذہنی کافی ہے، لزوم بین ضروری نہیں؛ جیسے کہ مناطقہ کا نظریہ ہے، مثلاً: حاتم کا موضوع لہ حاتم نامی شخص، اور اس کے لازم سخاوت کے مابین لزوم ذہنی ہے جسے ہم سمجھ سکتے ہیں، مگر آنکھ سے خارج میں دیکھ نہیں سکتے، یہ کافی ہے، لزوم بین ضروری نہیں ہے۔

لزوم کی دو قسمیں ہیں: ۱- لزوم خارجی، ۲- لزوم ذہنی، پہلے کی مثال: اونٹ، لمبائی، ہاتی، موٹائی، کوادسیا ہی۔ دوسرے کی مثال: گدھا - بے وقوفی، شیر - بہ دری، حاتم طائی - سخاوت۔ پہلی مثالوں میں دونوں چیزوں کے درمیان لزوم خارج میں پایا جاتا ہے، اور دوسری مثالوں میں خارج میں نہیں پایا جاتا، البتہ ذہن اسکا ادراک کرتا ہے، حاصل کلام

دلالت التزامی میں اہل بلاغت کے یہاں لزوم ذہنی کافی ہے؛ لزوم بین ضروری نہیں؛ ورنہ لزوم بین کی قید سے بہت سارے کلمات مجازی و کنائی لازم و ملزوم کے درمیان لزوم بین نہ ہونے کی وجہ سے دلالت التزامی نہیں ہونگے، اور جب دلالت التزامی نہ ہوگی؛ تو ان کا مجاز و کنایہ ہونا بھی صحیح نہ ہوگا؛ کیوں کہ مجاز و کنایہ کے لئے دلالت التزامی ضروری ہے۔

ولنو للاعتقاد المعاطب: دلالت التزامی میں لازم و ملزوم کے مابین لزوم کو مخاطب کے ذہن نے؛ چاہے عرف عام:- یعنی جو جمہور کے مابین مشہور ہو؛ جیسے: اسد و جراثہ، حمار، حمامہ، حمل، طول، فیل، وسمین کے مابین ہے، یا عرف خاص:- یعنی کوئی خاص گروہ کے مابین مشہور ہو؛ جیسے: علم کلام والوں کے یہاں تسلسل و بطلان، اور اہل علم نحو کے یہاں فاعل اور مرفوع کے درمیان ہے۔ اسے سمجھا ہو اسی طرح کسی علاقہ کے لوگ چور کو گنچہ کہتے ہو، تو ان علاقہ کے لوگوں کا گنچہ سے چوری سمجھنا عرف خاص سے ہوگا۔

عبارت: إيراد المذکور لا يتأتى بالوضع؛ لأن السامع: إن كان عالماً بوضع الألفاظ، لم يكن بعضها أوضح. وإلا لم يكن كل واحد دالاً عليه، و يتأتى بالعقلية، لجواز أن يختلف مراتب اللزوم في الوضوح. ترجمہ: ایراد مذکور (مضمون واحد کو مختلف طریقوں میں پیش کرنا) وضعیہ سے حاصل نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ سامع اگر وضع الفاظ کو جانتا ہے؛ تو (اس کے ذہن میں) بعض کی دلالت بعض سے واضح نہ ہوگی، اور اگر نہیں جانتا؛ تو کوئی لفظ معنی پر دلالت نہیں کرے گا، اور یہ کام دلالت عقلیہ سے ہوتا ہے؛ کیوں کہ دلالت عقلیہ میں وضاحت میں اختلاف مراتب لزوم ممکن ہے۔

تشریح: ایک معنی کو وضوحاً و خفاءً مختلف تعبیروں میں ادا کرنا۔ علم بیان۔ دلالت وضعیہ: یعنی دلالت کی پہلی قسم میں نہ ہوگا، دلیل یہ ہے کہ سامع و مخاطب اگر مفردات کی وضع اور اس کی ہیئت ترکیبیہ سے واقف ہے؛ تو نا ممکن ہے کہ کوئی کلمہ اس کے حق میں اپنے معنی پر وضاحت و خفاء میں کمی و بیشی کے ساتھ دلالت کرے، اس لیے کہ اس کے نزدیک کل لفظ اپنے مرادف کا دلالت میں مساوی ہے؛ لہذا فہم میں کوئی تفاوت نہ ہوگا؛ بل کہ ہر کلمہ کی دلالت دوسرے کلمہ کی دلالت کی طرح ہوگی، اور اگر مفردات کی وضع سے ناواقف ہے؛ تو سمجھنا ہی متحقق نہ ہوگا لہذا کیسے دلالت کا متحقق ہوگا، اور اس مفردات کی حیثیت ایک آواز کی طرح ہوگی، اور کچھ نہیں۔

ایک اعتراض: مصنف کا دعویٰ ہمیں تسلیم نہیں ہے؛ اس لیے لفظ اسد وسیع سے بہادر جانور: شیر کا معنی سمجھنا اقرب ہے، لیٹ و عصفور کے مقابلہ میں؛ حالاں کہ یہ سارے الفاظ اپنے معانی پر دلالت مطابقی کے طور پر دلالت کرتے ہیں، اس کے باوجود ان میں تفاوت ہیں۔

جواب: یہ تفاوت الفاظ کے معنی نہ جاننے کی وجہ سے ہے، اور مصنف کے دعویٰ کا تعلق نفس دلالت سے ہے؛ یعنی

جس طرح دلالت التزامی کی دلالت لوازم قریبہ میں واضح ہوتی ہے، مثلاً: حاتم طائی سے سخاوت مراد لینا، اور لوازم بعیدہ میں بھی، مثلاً: سحاب سے سخاوت سمجھنا، یہ تفاوت مطابقی میں نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے کہ دلالت مطابقی میں اگر وضع الفاظ سے واقف ہے؛ تو کوئی تفاوت ہی نہ ہوگا، ہر ایک کو مساوی طور پر جانے گا، اور یہاں مذکورہ الفاظ میں تفاوت وضع الفاظ یاد نہ ہونے کی وجہ سے ہے، اگر ان کی وضع ذہن میں ہوتی؛ تو چاروں الفاظ سے بہادر جانور: شیر کا سمجھنا مساوی ہوتا۔

و یشأنی بالعقلیۃ: مختلف تعبیرات میں مضمون پیش کرنا دلالت عقلیہ میں متحقق ہو سکتا ہے؛ اس لیے کہ دلالت عقلیہ میں وضاحت میں لزوم کے مراتب کا اختلاف ممکن ہے؛ جیسے: حرارت ایک لازم ہے، اس کے چند لزوم ہیں، سورج، آگ، حرکت، اب سورج اور آگ سے حرارت کی طرف ذہن کا منتقل ہونا واضح ہے، برخلاف حرکت سے حرارت کی جانب انتقال کے، اسی طرح مٹی: دار کا جزء الجزء ہے، اور جدار: جزء ہے، اب دار سے مٹی کی طرف ذہن کا انتقال بھی ہے جدار کے مقابل میں اسی طرح کسی نے کہا: تیری گھڑی خراب ہے، اس سے ذہن پہلے کاٹے کی طرف جائیگا، اس لئے کہ وہ اس کا خاص جزء ہے، پٹے، رنگ، میل کی طرف، ذہن بعد میں جائیگا، اس لئے کہ وہ اس کا عام جزء ہے، معلوم ہوا لفظ سے خاص جزء کی طرف ذہن کا انتقال سربلج، اور عام جزء کی طرف بطی ہے؛ الغرض دلالت تضمنی و التزامی وضاحت و دلالت میں ذہناً متفاوت ہوتی ہیں، اور اسی کو مراتب لزوم سے یاد کیا جاتا ہے، اور علم بیان میں یہ تفاوت ضروری ہے؛ اور چوں کہ یہ تفاوت صرف التزامی و تضمنی میں پایا جاتا ہے؛ لہذا علم بیان کا تحقق صرف دلالت عقلیہ میں ہوگا، اور وضعیہ میں مراتب لزوم دلالت مختلف نہیں ہوتے ہیں، لہذا اس میں علم بیان کا تحقق نہ ہوگا۔

عبارت: ثم السلف المراد به لازم ما وضع له: إن قامت قریبة علی عدم إرادته: فمجازاً، وإلا فکنایة. و قدّم علیہا: لأن معناه كجزء معناه، ثم منه: ما یشئنی علی التشبیہ، فتعین التعرض له.

ترجمہ: پھر لفظ سے مراد اس کے موضوع لہ کا لازم ہو، اور اگر موضوع لہ نہ ملو لینے پر قرینہ قائم ہو، تو مجاز ہوگا؛ ورنہ کنایہ ہوگا، اور مصنف نے مجاز کو کنایہ پر مقدم کیا؛ کیوں کہ مجاز کا معنی کنایہ کے جزء کے معنی کی طرح ہے، جب مجاز کی ایک قسم کی بنیاد تشبیہ پر موقوف ہے؛ لہذا تشبیہ کی بحث مصنف نے چھیڑ دی۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے مجاز و کنایہ کی تعریف اور مجاز کی کنایہ پر تقدیم کی وجہ ذکر فرمائی ہیں۔

۵ مجاز کی تعریف: مجاز وہ کلمہ ہے؛ جو غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو کسی علاقہ کی وجہ سے، اور موضوع لہ معنی مراد لینے سے روکنے والا قرینہ موجود ہو، مثلاً: رأیت اسدا یرمی میں اسد: یہ غیر موضوع لہ میں علاقہ تشبیہ کی وجہ سے مستعمل ہے، اور قرینہ: یہی جو اسد کو موضوع لہ میں مستعمل ہونے سے منع کر رہا ہے؛ اس لیے کہ شیر تیر اندازی نہیں کر سکتا ہے۔

۶ کنایہ کی تعریف: وہ کلمہ جو غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو، مگر موضوع لہ معنی مراد لینا بھی صحیح ہو؛ جیسے: کثیر الرماد،

زید کثیر الرماد میں غیر موضوع لہ: اس کا سخی ہونا میں مستعمل ہے؛ مگر اس کا حقیقی معنی: کثرت راکھ والا ہونا بھی مراد لے سکتے ہیں۔ وجہ تقدیم مجاز: کنایہ میں چوں کہ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں اور مجاز میں صرف غیر موضوع لہ مراد لے سکتے ہیں، اس لئے مجاز: کنایہ کے ایک جزء کی طرح ہے اور جزء: کل پر مقدم ہوتا ہے؛ اسی لیے اس کو مقدم کیا۔  
نوٹ: کسی لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے موضوع لہ وغیر موضوع لہ کے درمیان کوئی نسبت، علاقہ ہو، بغیر کسی نسبت کے کسی لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔  
مجاز کی دو قسمیں: ۱= اگر غیر موضوع لہ معنی علاقہ تشبیہ کی وجہ سے مراد لیا ہو؛ تو استعارہ جیسے: اسد بول کر رجل شجاع، وجہ شجاعت میں شریک ہونے کی وجہ سے مراد لیا ہے۔

۲= اگر غیر موضوع لہ معنی علاقہ تشبیہ کے علاوہ سے مثلاً: سیدیہ دمسیت، حالیہ، محلیہ کی وجہ سے مراد لیا ہو؛ تو مجاز مرسل جیسے: رعبنا الغیث میں غیث سے مراد: کھیتی علاقہ سیدیہ کی وجہ سے مراد لیا ہے، حاصل کلام: استعارہ کا سمجھنا موقوف ہے وجہ شبہ اور تشبیہ کے سمجھنے پر؛ لہذا اب استعارہ کو سمجھانے کے لیے تشبیہ کی بحث ذکر کرنا مصنف کے لیے ضروری ہو گیا؛ اس لیے وہ مجاز و کنایہ سے پہلے تشبیہ بیان کریں گے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:  
عبارت: ما انحصر فی الثلاثة: علم بیان کے باب کو تین چیزوں میں منحصر کیا ہے: ۱= تشبیہ ۲= مجاز ۳= کنایہ۔ مصنف تین چیزوں کا بیان تفصیلاً کر رہے ہیں:

### ۱- پہلا بیان: تشبیہ

عبارت: التشبیہ: الدلالة علی مشاركة أمر لآخر فی معنی. والمراد ههنا: ما لم یکن علی وجه الاستعارة التحقیقة، والاستعارة بالکنایة، والتجريد. فدخل فیہ، نحو: قولنا زید أسد. وقوله تعالیٰ: ﴿صم بکم عمی﴾ (البقرة: ۱۸).

ترجمہ: تشبیہ کسی معنی میں ایک امر کا دوسرے امر میں شرکت ہونے پر رہنمائی کرنا، اور یہاں مراد: وہ تشبیہ ہے، جو استعارہ تحقیقہ و کنایہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو؛ چنانچہ تشبیہ میں ہمارا قول: زید أسد اور صم بکم عمی جیسی مثالیں داخل ہوں گی۔

تشبیہ کی تعریف: ایک شئی کا دوسرے شئی کے ساتھ معانی میں سے کسی معنی میں شریک ہونا تملانا، اور یہ بات ذہن میں ہونی چاہئے کہ استعارہ تحقیقہ اور استعارہ بالکنایہ اور تجرید میں بھی ایک کو دوسرے کے ساتھ شریک کیا جاتا ہے، مگر اس پر تشبیہ کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

تشبیہ جیسے: زید کالاً سدنی الشجاعة، اور استعارہ تحقیقہ جیسے: رایت اسد ایطالع الکتاب، میں فرق: استعارہ میں تشبیہ

مذکور نہیں ہوتا ہے، صرف مُشَبَّہ بہ مذکور ہوتا ہے اور مُشَبَّہ کو مُشَبَّہ بہ کا ادعاء ایک فرد مانا جاتا ہے، اور تشبیہ میں مُشَبَّہ کا مذکور ہونا ضروری ہے؛ چاہے حقیقتاً مذکور ہو یا؛ چاہے تقدیراً ہو۔ دوسری بات تشبیہ میں مُشَبَّہ بہ کا مُشَبَّہ کے مقابلہ میں اتوی و اعرف ہونا ضروری ہے؛ اسی وجہ سے ”زید اسد“ اور ”صم بکم عی“ یہ تشبیہ کی مثالیں ہیں۔ پہلے میں مُشَبَّہ ذکر اندکور ہے، اور دوسرے میں مُشَبَّہ تقدیر اندکور ہے۔ وہ کفار ہیں؛ جس کا ذکر آیت کریمہ میں ہو رہا ہے۔

استعارہ بالکنایہ: جس میں صرف مُشَبَّہ نہ مذکور ہو، مُشَبَّہ بہ متروک ہو۔ تجرید: یہ علم بدیع کی ایک صنعت ہے؛ جس میں مُشَبَّہ میں سے مُشَبَّہ بہ کو نکالا جاتا ہے مبالغہ فی التشبیہ کے لیے؛ جیسے: لقیبت بزیّد أسد۔ میں اسد کو زید میں سے تجرید کیا ہے: یعنی زید کے بہت سارے افراد میں سے زید اسد کے پاس سے گزرا۔

توث: تجرید کی اور بھی شکلیں ہیں: یہاں ”باء“ والی شکل ہے، جو بین السطور مذکور ہے۔

عبارت: والنظر مہنا فی أركانہ۔ وہی: طرفاء، ووجہہ، واداءہ، و فی الغرض منہ، و أقسامہ۔

تشریح: تشبیہ کی فصل میں پانچ مباحث ہیں۔ مصنفؒ نے ہر ایک کو من و محن بالترتیب بیان کریں گے۔

پانچ بحث یہ ہیں: ۱= طرفاء: یعنی مُشَبَّہ اور مُشَبَّہ بہ ۲= وجہ شہ ۳= ادات تشبیہ ۴= اغراض تشبیہ ۵= اقسام تشبیہ۔

﴿پہلا بحث: تشبیہ کے دو طرف: یعنی مشہ و مشہ بہ﴾

مُشَبَّہ و مُشَبَّہ بہ: جس کو کسی کے ساتھ شریک کیا جائے اور مُشَبَّہ بہ: جس کے ساتھ کسی کو شریک کیا جائے۔

عبرت: طرفاء: إما حسیان، كخدّ وبالورد، والصّوت الضعیف بالهمس، والنکھة بالعنبر، والرّیق بالخمّر، والجلد الناعم بالحریر۔ أو عقلیان: كالعلم بالحیاء، أو مختلفان: كالمنیة بالسبع، والعطر بتخلّق کریم۔

والمراد بالحس: المدرك هو۔ أو مادقہ۔ بأحدى الحواس الخمس الظاهرة۔

تشریح: مصنفؒ نے مُشَبَّہ اور مُشَبَّہ بہ کی تین قسمیں بیان فرمائی ہیں: ۱= دونوں حسی ہوں، ۲= دونوں عقلی ہوں، ۳= دونوں مختلف ہوں: یعنی مُشَبَّہ عقلی، مُشَبَّہ بہ حسی، یا برعکس۔

حسی کی تعریف: وہ چیز جس کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ: یعنی قوت بصارت، شامہ، سح، ذوق، لہس میں سے کسی ایک سے ہو، علامہ قزوینیؒ نے دس کلمات ذکر فرمائے ہیں۔ پانچ مُشَبَّہ کے اور پانچ مُشَبَّہ بہ کے: یعنی پانچوں حواس میں سے ہر ایک قوت کے دو دو کلمات ہیں مثلاً: خد: رخسار، ورد: گلاب کا پھول، دونوں ادراک قوت بصارت سے ہوتا ہے۔

الصوت الضعیف: ہلکی آواز، همس: آہٹ، ان کا ادراک قوت سح سے، النکھہ: خوشبو، عبران کا ادراک قوت شامہ سے، الریق: تھوک، الخمر: شراب، ان کا ادراک قوت ذوق سے۔ الجلد الناعم نرم کھال، الحریر: ریشم ان کا ادراک قوت لہس سے۔ یہ سارے کلمات حسی ہیں۔

عقلی کی تعریف: جس کا ادراک حواس باطنہ: یعنی حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ، قوت متصرفہ سے ہوں، مصنف نے اس کے دو کلمات ذکر کیے ہیں: جیسے: علم اور حیات: ان دونوں کا ادراک وہم سے ہوتا ہے۔

مختلفان: دونوں میں سے ایک حسی ہو، اور دوسرا عقلی ہو۔ مصنف نے دو دو مثالیں ذکر کی ہیں: ۱- ایک: مُثَبِّہ عقلی اور مُثَبِّہ بہ حسی: جیسے: موت کو تشبیہ دینا اور زندہ کے ساتھ، ۲- دوسری: مُثَبِّہ حسی اور مُثَبِّہ بہ عقلی: جیسے: عطر کو تشبیہ دینا غلق عظیم کے ساتھ۔

عبارت: فدخل فيه الخيالي، كما في قوله: وَكَأَنَّ مُحَمَّرَ الشَّقِيقِ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ. أعلام باقوت نُشْرُكُ بِعَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَيْرٍ جَدِيدٍ. فدخل في العقلي الوهمي، أو ما هو غير مدرك بهاء و لو أدرك؛ لكان مدركاً بهاء. كما في قوله ع: مَسْنُونَةٌ زُرْقٍ كَانِيَابِ أَعْوَالٍ وَمَا يَدْرِكُ بِالْوَحْدَانِ كَاللَّذَّةِ وَالْأَلَمِ.

ترجمہ: حسی میں خیالی داخل ہوگی: جیسے: شاعر کا قول: كَأَنَّ مُحَمَّرَ الشَّقِيقِ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ. اور عقلی میں وہی داخل ہوگی، یا وہ چیز جس کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے نہ ہوں، (اس کے وجود نہ ہونے کی وجہ سے) اور اگر اس کا وجود ہو، تو اس کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ہوتا ہوں، جیسا کہ شاعر کا قول: مَسْنُونَةٌ زُرْقٍ كَانِيَابِ أَعْوَالٍ اور عقلی میں داخل ہوگی وہ چیز: جس کا ادراک وجدان سے ہو: جیسے: لذت اور تکلیف۔

تشریح: قوت خیال اگرچہ حواس باطنہ میں سے ہے، مگر حسی خیال کا شمول حسی میں ہوگا، اور وہی اور وہ چیزیں جس کا وجود نہ ہونے کی وجہ سے اس کا ادراک مشکل ہوتا ہے، ایسی چیزیں عقلی میں داخل ہوں گی، اسی طرح قوت وجدان سے مدرك اشياء بھی عقلی ہوگی؛ کیوں کہ ان کا ادراک حواس باطنہ سے ہوتا ہے؛ لہذا قوت وجدان سے مدرك اشياء ان کے حواس باطنہ سے ادراک ہونے کی وجہ سے ساری عقلی ہوگی۔

۵ خیالی کی تعریف: خیالی سے مراد وہ معدوم شی: جس کو قوت متخیلہ نے جوڑا ہو محسوسہ، موجودہ امور سے: بالفاظ دیگر اس کے افراد حسی ہوں؛ مگر ان سے مرکب معنی: معدوم ہو، جیسا کہ مثال سے واضح ہوگا۔

وہی: وہی سے مراد وہ معدوم شی: جس کو قوت متخیلہ نے اپنی طرف سے امور غیر محسوسہ و موجودہ سے مرکب کیا ہو: حاصل کلام یہ ہے کہ وہی میں نہ ہیئت کا وجود ہوتا ہے، اور نہ افراد اس کے سارے مادہ کا وجود ہوتا ہے؛ البتہ خیالی میں سارے مادہ کا وجود ہوتا ہے؛ لیکن ان مادہ کی ہیئت کا وجود نہیں ہوتا۔

۵ حواس باطنہ: پانچ ہیں: حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ، متخیلہ۔

حس مشترک: وہ قوت ہے جو دماغ کے بطون سہ نگانہ میں سے بطن اول کے ابتدائی حصہ میں ودیعت کی گئی ہے جس کا کام حواس ظاہرہ کی حاصل کی ہوئی صورتوں کو قبول کرنا ہے، جیسے کتاب کی صورت جس کا ادراک آنکھ نے کیا جس مشترک



اس حاصل شدہ صورت کو قبول کرتا ہے۔

۵۔ خیال: وہ قوت ہے جو دماغ کے لٹن اول کے پچھلے حصے میں ودیعت کی گئی ہے جس کا کام حس مشترک کی صورتوں کو محفوظ رکھنا ہے: یعنی حس مشترک سے غائب ہونے کے بعد محسوسات کی صورتیں اسی میں محفوظ رہتی ہیں، گویا یہ حس مشترک کا خزانہ ہے، جیسے آپ کے ذہن میں دوست و احباب کی صورتیں محفوظ ہیں۔

۵۔ وہم: وہ قوت ہے جو امور جزئیہ غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے، جیسے دوست کی دوستی، یا شیر کی شجاعت، یہ قوت اگرچہ دماغ کے سارے حصے سے تعلق رکھتی ہے؛ مگر اس کا زیادہ تر تعلق دماغ کے لٹن کے حصہ آخر سے ہے۔

۵۔ حافظہ: وہ قوت ہے جو دماغ کے لٹن اخیر کے اگلے حصے میں ودیعت کی گئی ہے اس کا کام یہ ہے کہ قوت واہمہ جن معانی شخصہ کا ادراک کر لیتی ہے یہ قوت ان مدرکات کی حفاظت کرتی ہے؛ گویا یہ قوت واہمہ کے مدرکات کا خزانہ ہے، جیسے آپ کو کسی نے پیٹا تھا جو ابھی تک یاد ہے۔

۵ قوت متخیلہ: باطنی قوتوں میں ایک قوت ہے: جس کو متخیلہ اور مفکرہ کہا جاتا ہے، جس کا کام حس مشترک کے خزانہ خیال میں موجود صورتوں کو بعض شکلوں کے ساتھ جوڑنا؛ اسی طرح وہم کے خزانہ حافظہ میں موجود معانی کو باہم جوڑنا، اور اس کی تفصیل کرنا: یعنی اس کی تحلیل کرنا، اور اس میں تصرف کرنا، اور ایسی چیزوں کو ایجاد کرنا: جس کا وجود نہ ہو، اگر یہ معانی اور صورتیں موجود ہوں: پھر اسے جوڑنا خیالی ہے، اور اگر ان کا وجود نہ ہو؛ پھر اس سے جوڑنا دہی ہے۔  
خیالی کی مثال: ابو بکر الصوہری کا شعر:

وَكَاَنَّ مُحَمَّرَ الشَّقِيقِ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ . أَعْلَامُ يَاقُوتَ نُشْرُونَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرَجَدٍ . (فی المصباح: ۱۱۶)

ل: الشقیق: وہ لال گلاب کا پھول جس میں سیاہی ہو، عام طور پر بہار میں آگتا ہے، تصوب: نیچے کی طرف مائل ہونا، تصعد: اوپر کی طرف مائل ہونا، اعلام: جھنڈا، یاقوت: لال پتھر، رماح: نیزہ زبرجد: ہرا پتھر۔

ت: گویا کہ لال گلاب کا پھول؛ جب لہلہائے تو یا قوتی جھنڈے ہیں جو زبرجد کے نیزوں پر پھیلا دئے گئے ہیں۔

محل استشہاد: شاعر نے لال گلاب کے پھول جس کے وسط میں سیاہی ہو اور وہ لہلہائے اس کو: مُشَبَّہ، اور زبرجد کے نیزوں پر پھیلے ہوئے یا قوتی جھنڈے: اسے مُشَبَّہ بہ بتایا ہے، مُشَبَّہ بہ خیالی ہے؛ اس لیے کہ وہ: ہیئت معدوم ہے جس کو قوت متخیلہ نے ایسے امور محسوسہ اور موجودہ سے مرکب کیا ہے، اور وہ: علم، یا قوتی پتھر، نیزے، ہرا پتھر ہیں، جو محسوس ہیں۔ امور محسوسہ موجودہ سے معدوم منظر ہیئت کو مرکب کرنا: خیالی ہوتا ہے۔

وہی کی مثال: امری القیس کا شعر:

أَيَقْتَلَنِي وَ الْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِجِي ÷ وَ مَسْنُونَةُ زُرْقِي كَأَنْيَابِ أَغْوَالٍ . (فی دیوانہ: ۲۳۲)

المشرقی: وہ تلوار جو مشارفِ شام کی طرف منسوب ہے، جو ایک گاؤں سے ریف کے قریب۔ مسنونۃ: مصقل شدہ دھاردار تیرت: کیا وہ دشمن مجھے قتل کر دے گا؛ حالاں کہ میرے پاس مشرقی تلوار اور مصقل شدہ دھاردار نیزہ، بھوت کے دانتوں کی طرح میرے پہلو میں ہیں۔

محل: استشہاد شاعر نے مشرقی تلوار، اور دھاردار نیزوں کو مُقَبَّہ، اور بھوت کے دانت کو مُنْتَبَہ بہ بنایا ہے، اور مُقَبَّہ بہ وہی ہے، اس لیے کہ وہ بیت اور منظر محدود ہے جس کو قوتِ تخیل نے اپنی طرف سے امور غیر موجودہ (بھوت کے دانت) سے مرکب کیا ہے، اور ایسے منظر کو وہی کہا جاتا ہے، جیسا کہ اوپر بھی ہم پڑھ کر آئیں ہیں۔

### ﴿دوسرا بحث: وجہ شبہ﴾

عبارت: هو ما يشتركان فيه تحقيقاً، وتخييلاً والمراد، نحو: كما في قول الشاعر: وكان النجوم بين دجهاها: سُنَنٌ لاح يَبْنَهُنَّ ابتداءً۔

وجہ شبہ کی تعریف: وہ معنی جس میں مُقَبَّہ و مُقَبَّہ بہ شریک ہو، چاہے حقیقہ شریک ہو، یا چاہے عقلاً، گویا وجہ شبہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- حقیقی: ۲- وجہ شبہ خیالی۔ وجہ شبہ حقیقی: جس کا ادراک ظاہر و باہر ہو، مثلاً: مُقَبَّہ و مُقَبَّہ بہ کے بیان کے ذیل میں گزری ہوئی ساری مثالوں میں وجہ شبہ حقیقی ہے؛ وجہ شبہ خیالی جس کا ادراک واضح نہ ہو، بلکہ عقل کھپانی پڑتی ہو، اس کی مثال ایک شعر میں دیر ہے ہیں۔

فائدہ: جہاں شبہ بہ عقلی ہو گا وہاں وجہ شبہ خیالی ہی ہوگی۔

وجہ شبہ خیالی کی مثال: اور القاسم قاضی تنوخی کا شعر:

و كان النجوم بين دجهاها: سُنَنٌ لاح يَبْنَهُنَّ ابتداءً (ضوء الصباح: ۱۱)

ت: گویا کہ ستارے اپنی تاریکی کے درمیان ایسی سنتوں کی طرح ہیں؛ جن کے درمیان بدعت ہو

توضیح: قاضی تنوخی نے تاریکی کے درمیان ستارے کو، سنتوں کے درمیان بدعت سے تشبیہ دی ہے، اور وجہ شبہ سیاہ تاریکی اشیاء کے درمیان، سفید، روشن چیزوں کے ہونے سے حاصل ہونے والا منظر: یہ وجہ شبہ: مُقَبَّہ میں حقیقی ہے، اور مُقَبَّہ بہ میں حقیقہ موجود نہیں ہے؛ اس لیے کہ مُقَبَّہ بہ ایک معنوی شے ہے، نہ کہ محسوس؛ اسی لئے وجہ شبہ مُقَبَّہ بہ میں علی سبیل التخیل موجود ہے۔ یعنی وجہ شبہ خیالی ہے، بایں طور کہ سنت روشنی کی طرح ہے: یعنی جس طرح روشنی سے انسان صحیح راستہ کی رہنمائی پاسکتا ہے، اور دوسرے مضر خطرات سے محفوظ رہتا ہے؛ اسی طرح سنت سے انسان صراطِ مستقیم کی رہنمائی پاسکتا ہے، اور دوسرے عاقبتی نقصانات سے محفوظ رہتا ہے؛ اسی طرح بدعت و جہالت تاریکی کی طرح ہے، اس کا مطلب: جس طرح تاریکی سے صحیح راستہ کی رہنمائی نہیں ہوتی؛ اسی طرح بدعت و جہالت سے صراطِ مستقیم کی رہنمائی

نہ ہوگی، الغرض سنت ایک سفید چیز کی طرح ہے، جسے آپ ﷺ نے فرمایا: اَتَيْتُكُمْ بِالْحَنِيفَةِ الْبَيْضَاءِ۔ اور بدعت ایک سیاہی ہے؛ جیسے: ہم کہتے ہیں: رَأَيْتُ سَوَادَ الْكُفْرِ فِي جَبِينِ فُلَانًا، مذکورہ تقریر سے معلوم ہوا: تاریکی کے درمیان سترے کو، و سنتوں کے درمیان بدعت کو تشبیہ دینا ایسا ہے: جیسا کہ ان کو تشبیہ دینا جوانی کی سیاہی کے درمیان بڑھاپے کی سفیدی کے ساتھ، یا ان کو سخت ہرے، بھرے پودوں کے درمیان کھلے ہوئے روشن کلیوں کے ساتھ۔

عبارت: فُلَانٌ وَجْهٌ الشَّبَّاهُ فِيهِ: هُوَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ حَصُولِ أَشْيَاءَ مُشْرِقَةٍ بَيَضٌ فِي جَوَانِبِ شَيْءٍ مُظْلَمٍ أَسْوَدٌ؛ فَمِثْلُ عَيْرٍ مَوْجُودَةٍ فِي الْعَشْبَةِ بِهِ إِلَّا عَلَى طَرِيقِ التَّخْيِيلِ. وَ هُوَ السَّنَنُ. وَ ذَلِكَ: أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ الْبِدْعَةُ، وَ كُلُّ مَا هُوَ جَهْلٌ تَجْعَلُ صَاحِبَهَا: كَمَنْ يَمْشِي فِي الظُّلْمَةِ؟ فَلَا يَهْتَدِي لِلطَّرِيقِ، وَ لَا بَأَمْنٍ مِنْ أَنْ يَسَالَ مَكْرُوهًا. شُبِّهَتْ بِهَا، وَ لَزِمَ بِطَرِيقِ الْعَكْسِ أَنْ تُشَبَّهَ السُّنَّةُ، وَ كُلُّ مَا هُوَ عِلْمٌ بِالنُّورِ، وَ شَاعَ ذَلِكَ، حَتَّى تُنَحْيِلُ أَنْ الثَّانِي مِمَّا لَهُ بَيَاضٌ وَ اشْرَاقٌ، نَحْوُ: أَتَيْتُكُمْ بِالْحَنِيفَةِ الْبَيْضَاءِ. وَ الْأَوَّلُ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ، كَقَوْلِكَ: شَاهَدْتُ سَوَادَ الْكُفْرِ مِنْ جَبِينِ فُلَانٍ؛ فَصَارَ تَشْبِيهُ النُّجُومِ بَيْنَ الدَّجَى بِالسُّنَنِ بَيْنَ الْإِبْتِدَاعِ؛ كَتَشْبِيهِهُمَا بَيَاضَ الْمَشِيبِ فِي سَوَادِ الشَّبَابِ، أَوْ بِالْأَنْوَارِ مُؤْتَقَةً بَيْنَ النَّبَاتِ الشَّدِيدِ الْخَضِرَةِ.

ترجمہ: اس شعر میں وجہ شبہ چند سیاہ تاریک چیزوں کے اطراف میں سفید روشن چیز کے ہونے سے حاصل ہونے والا منظر ہے؛ چنانچہ مذکورہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں موجود نہیں ہے؛ مگر بر سبیل التخیل، اور وہ اس لیے کہ جب بدعت اور ہر وہ چیز جو جہالت ہو، وہ اپنے صاحب کو اس شخص کی طرح بنا دیتا ہے جیسا کہ وہ تاریکی میں چلتا ہو، اور راستہ کی رہبری نہ ہوتی ہے، اور وہ ناپسندیدہ شے کے حاصل ہونے سے محفوظ نہ ہوتا ہے، بدعت کو تشبیہ دی گئی ظلمت کے ساتھ، اور بر سبیل عکس یہ لازم آیا کہ سنت اور ہر وہ چیز جو علم ہو اس کو تشبیہ دی جائے نور کے ساتھ، یہ اتنا عام ہو گیا ہے: (بدعت کو ظلمت اور سنت کو نور کے ساتھ تشبیہ دینا) حتیٰ کہ تو خیال کرے گا کہ دوسری (سنت) ان اشیاء میں سے ہے جس کے لیے سفیدی و روشنی ہے؛ جیسے: اَتَيْتُكُمْ بِالْحَنِيفَةِ الْبَيْضَاءِ اور بے شک پہلا (بدعت) اس کے برعکس ہے؛ جیسے: تیرا قول (شاهدت سواد الکفر فی جبین فلان) الحاصل نجوم بین الدجی کو تشبیہ دینا سنن بین الابتداء کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسا کہ ان دونوں کو تشبیہ دینا جوانی کی سیاہی میں بڑھاپے کی سفیدی کے ساتھ، یا سخت ہرے بھرے پودوں کے درمیان کھلے ہوئے کلیوں کے ساتھ۔ مذکورہ عبارت کی تشریح اوپر گزر چکی)

نوٹ: قاضی تنوخی کے شعر کا ان النجوم الخ میں دوسرے مصرع میں قلب ہو گیا ہے: سنن کی جگہ بدعت اور بدعت کی جگہ سنت استعمال ہوا ہے، جس کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

عبارت: فَعَلِمَ فَسَادَ جَعْلِهِ فِي قَوْلِ الْقَائِلِ: النُّحُو فِي الْكَلَامِ، كَالْمَلْحِ فِي الطَّعَامِ، كَوْنِ الْقَلِيلِ مُضْلِحًا وَ

لکثیر مُتَسَلِّماً، لأن النحولاً يحتمل القلة والكثرة، بخلاف الملح.

ترجمہ: یوں معلوم ہو گیا کہ قائل کے قول: النحو في الكلام والملح في الطعام میں وجہ شبہ ”کم کا اچھا ہونا اور زیادہ کا مفسد ہونا“ کا فساد اس لیے کہ وہ قلت و کثرت کا احتمال نہیں رکھتا ہے، برخلاف نمک.

تشریح: وجہ شبہ کی تعریف: ”جس میں مُشَبَّہ بِہ شریک ہو، حقیقتاً، و خیالاً“ سے معلوم ہوا کہ مُشَبَّہ و مُشَبَّہ بِہ کا وجہ شبہ میں حقیقتاً یا خیالاً شریک ہونا ضروری ہے، اگر ایسا نہ ہو، تو وہ وجہ شبہ فاسد: یعنی صحیح نہ ہوگی، مثلاً: عربوں کا قول: ”النحو في الكلام كالملح في الطعام“ میں النحو في الكلام: مُشَبَّہ، اور الملح في الطعام: مُشَبَّہ بِہ ہے، اور وجہ شبہ: قلیل کا مصلح ہونا اور کثیر کا مفسد ہونا ہے، مگر مُشَبَّہ ”النحو“ مُشَبَّہ بِہ ”الملح“ کے ساتھ اس معنی میں شریک نہیں ہے: اس لیے کہ نحو یہ قلت و کثرت کا احتمال نہیں رکھتا ہے، برخلاف ملح کے، وہ قلیل و کثیر ہو سکتا ہے، لہذا اس تشبیہ میں وجہ شبہ: ”قلت و کثرت“ فاسد ہے۔۔۔

فائدہ: اگر مذکورہ تشبیہ میں ”الصلاح بأعمالها على قدر الضرورت و الفساد بأعمالها“: ضرورت کے مطابق استعمال کرنے سے صحیح اور درست ہونا، اور اس سے بے توجہی کرنے سے فساد کا ہونا وجہ شبہ ہو، تو وجہ شبہ درست ہوگی؛ کیوں کہ یہ معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں.

عبارات: وهو إما غير خارج عن حقيقتهما، كما في تشبيه ثوبٍ بآخر في ثوبيهما، أو جنسهما، أو فصليهما. أو خارج. صفة، إما حقيقة حسية: كالصفات الحسائية: مما يدرك بالبصر من الألوان، و الأشكال، و المقادير، و الحركات، و ما يتصل بها. أو بالسمع: من الأصوات القوية، و الضعيفة، و التي بين يمين، أو بالذوق: من الطعوم، أو بالشم: من الروائح، أو باللمس: من الحرارة، و البرودة، و الرطوبة، و اليوسة، و الخشونة، و الملامسة، و اللين، و الصلابة، و الخفة، و الثقل، و ما يتصل بها. أو عقلية: كالصفات النفسانية: من الذكاء، و العلم، و الغضب، و الحلم، و سائر الغرائز. وإما اضافية: كإزالة الحجاب في تشبيه الحجة بالشمس.

تشریح: مذکورہ بالا عبارات میں علامہ جلال الدین قزوینی نے علامہ سکا کی بیان کردہ وجہ شبہ کی تقسیم بیان کی ہیں: علامہ سکا کی نے وجہ شبہ کو دوسرے اعتبار سے منقسم فرمایا ہے، جسے ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے.

وجہ شبہ کی اولاد دو قسمیں ہیں: ۱۵- وجہ شبہ مُشَبَّہ، و مُشَبَّہ بِہ کی حقیقت و ماہیت سے خارج نہ ہو: یعنی حقیقت میں داخل ہو، ۱۶- یا دونوں کی حقیقت سے خارج ہو، یعنی عوارضات میں سے ہو: ۱۷- اگر دونوں کی حقیقت سے خارج نہیں ہے: تو اس کی تین قسمیں ہیں: ۱= وجہ شبہ طرفین کی پوری ماہیت ہو، ۲= یا طرفین کا ایسا جزء ہو، جو طرفین کے درمیان

مشترک ہو، ۳ = یا ایسا جزء ہو، جو اس کو اس کی ماہیت والی دیگر اشیاء سے الگ کرتا ہو؛ بالفاظ دیگر وجہ شبہ طرفین کی نوع ہو، یا جنس ہو، یا فصل ہو۔ یہ غیر خارج کی تین قسمیں ہیں۔

۵-۲: حقیقت سے خارج کی بھی اولاد دو قسمیں ہیں: ۱ = وجہ شبہ طرفین کی ذات میں ثابت اور متمکن ہو، اس طور پر کہ وجہ شبہ کا حصول ذات میں بذات خود ہو، دوسرے کے سہارے سے نہ ہو، اس کو حقیقیہ کہا جاتا ہے۔ ۲ = یا طرفین کی ذات میں ثابت و متمکن نہ ہو؛ یعنی بذات خود حاصل نہ ہو؛ بل کہ دوسرے کے سہارے حاصل ہو؛ یعنی ایک ایسا معنی ہو، جس کا تعلق دو چیزوں سے ہو، اسے اضافیہ کہا جاتا ہے۔ حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱ = یا تو وہ کیفیات جسمانیہ: یعنی جسمانی اوصاف ہو، اور اسکی پانچ شکلیں ہیں، جس کا بیان ابھی ہو گا۔ ۲ = یا تو کیفیات نفسانیہ ہو؛ یعنی عقلی اوصاف ہو۔ پہلے کو حسیہ، اور دوسرے کو عقلیہ کہا جاتا ہے۔ حاصل کلام وجہ شبہ کی اس تقسیم کے اعتبار سے کل چھ قسمیں ہوتی ہیں کتاب کے صفحہ ۴ پر نقشہ: ۵-۶: ملاحظہ ہو: (نقشہ)

۵-۱: وجہ شبہ غیر خارج، اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) وجہ شبہ طرفین کی نوع ہو؛ جیسے: ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ تشبیہ دی جائے سوتی ہونے میں، یہاں سوتی ہونا کپڑے کی پوری ماہیت ہے؛ یعنی سوتی کپڑا کپڑے کی نوع ہے، دوسری مثال: ٹماٹر کو ٹماٹر کے ساتھ تشبیہ دی جائے ٹماٹر ہونے میں (۲) دونوں کی جنس ہو؛ جیسے: ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ تشبیہ دی جائے نفس کپڑا ہونے میں، اسی طرح ٹماٹر کو ٹماٹر کے ساتھ تشبیہ دی جائے ترکیاری میں، یہاں کپڑا، اور ترکیاری ہونا طرفین کا ایسا جزء ہے جس میں دونوں شریک ہیں (۳) ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ تشبیہ دی جائے دورا، دھاگے میں، یہاں دورا، دھاگا طرفین کو اس کی ماہیت کے دوسرے افراد ہے جدا کرتا ہے؛ جیسے فصل کہا جاتا ہے۔

۵-۲: وجہ شبہ خارج، اس کی تین قسمیں ہیں: (۳) حقیقہ حسیہ: وجہ شبہ ایک ایسی صفت ہو؛ جو بذات خود موجود ہو، اور اس کا تعلق کیفیات جسمانیہ سے ہو۔ کیفیات جسمانیہ پانچ ہیں: ۱- مدرک بالبصر؛ جیسے: الوان، اشکال، مقادیر، حرکات اور وہ فی جو ان مذکورہ اشیاء کے باہم ملنے سے حاصل ہوتی ہے؛ جیسے: حسین و قبیح: جو شکل ولون کے ملنے سے حاصل ہوتا ہے اور محک و بکاء جو حرکت اور شکل سے مل کر حاصل ہوتا ہے۔ ۲ = مدرک بالسمع؛ جیسے: بھاری آواز، ہلکی آواز، درمیانی آواز۔ ۳ = مدرک بالذوق؛ جیسے: حلاوت، مرارت، کھاراپن، کھٹاپن۔ ۴ = مدرک بالشم؛ جیسے: خوشبو، بدبو۔ ۵ = مدرک باللمس؛ جیسے: حرارت، برودت، کھردراپن، چکناپن، نرم، سخت، ہلکا، اور وہ چیزیں جو اس سے وجود میں آتی ہیں؛ جیسے: تری، خشکی، طافت۔ (۵) حقیقہ عقلیہ: وجہ شبہ ایک ایسی خارج صفت ہو؛ جو بذات خود وجود رکھتی ہو، اور اس کا تعلق کیفیات نفسانیہ سے ہو؛ جیسے: ذکاوت، علم، غضب، حلم اور تمام فطری صفات؛ جیسے: کرم، قدرت،

شجاعت، اور ان اوصاف کی ضدیں، (۶) اضافیہ: وجہ شبہ ایک ایسا معنی ہو؛ جس کا تعلق دو چیزوں کے ساتھ ہو؛ جیسے: حجت کو سورج کے ساتھ تشبیہ دی جائے، ازالہ الحجاب میں: یہ وجہ شبہ نہ حجت کی ذات میں ثابت ہے، اور نہ شمس کی ذات میں؛ اسی طرح نہ حجاب کی ذات میں؛ بل کہ یہ ایک ایسا معنی ہے؛ جو زائل و مرء ال دو چیزوں کے ملنے سے وجود میں آتا ہے اس کی دوسری مثال: ”ابوۃ، و بنوۃ“ یہ وصف بذات خود ایک شی میں متحقق نہیں ہے؛ بل کہ ان کا تعلق دو چیزوں کے ساتھ ہے؛ اسی وجہ سے اس کو اضافیہ کہا جاتا ہے۔

داخل اور خارج کے بجائے غیر خارج و خارج استعمال کرنے کی وجہ:

اگر مصنف غیر خارج کی جگہ داخل کو استعمال کرتے؛ تو اس تقسیم میں وجہ شبہ جب نوع ہو وہ صورت شامل نہ ہوتی؛ کیوں کہ نوع شی کی پوری ماہیت ہوتی ہے، اس وقت مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماہیت ماہیت میں داخل ہے، اور شی کافی نفسہ داخل ہونا ممتنع ہے، اسی لئے مصنف نے غیر خارج سے تعبیر فرمایا؛ تاکہ اعتراض سے بچ جائے۔

عبارت: وأيضاً أما واحدة، وإما بمنزلة الواحد، لكونه مركباً من متعدّد، و كل منهما حسی أو عقلي. وإما متعدّد كذلك، أو مختلف، والحسی طرفاه: حسیان لا غیر، لإمتناع أن يذرك بالحس، من غیر الحسی، شی. و العقلي أعم، لجواز أن يذرك بالعقل من الحسی شی، ولذلك يقال: لتشبيه بالوجه العقلي أعم.

ترجمہ: نیز وجہ شبہ یا تو واحد ہوگی، یا بمنزل واحد ہوگی، اس کے متعدد سے مرکب ہونے کی وجہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک حسی یا عقلی ہوں گے، یا وجہ شبہ متعدد ہوگی، اسی طرح (حسی، عقلی) یا مختلف، اور حسی: اس کے دونوں طرف حسی ہی ہوں گے؛ اس لیے کہ حس کے علاوہ کسی شی کا مدرک بالجس ہونا ممتنع ہے اور عقلی عام ہے؛ اس لیے حسی شی کا مدرک بالعقل ہونا ممکن ہے؛ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے: تشبیہ وجہ عقلی کے ساتھ عام ہے۔

تشریح: وجہ شبہ کی ایک اور تقسیم فرما رہے ہیں، اس تقسیم کے اعتبار سے وجہ شبہ کی اولاتین قسمیں ہیں، پھر ان تین قسموں کی سات قسمیں، پھر ان سات قسموں کی کل ۱۶ قسمیں ہوتی ہیں: وجہ حصر اور تقسیم سے پہلے ایک اصول جس کو قزوینی نے بیان کیا ہے، اسے سمجھنا ضروری ہے۔

• قاعدہ: وجہ شبہ جب حسی ہو؛ تو طرفین کا حسی ہونا ضروری ہے، طرفین یا ان میں سے کسی ایک کا عقلی ہونا درست نہیں ہے۔ اور اگر وجہ شبہ عقلی ہو؛ تو طرفین حسی، عقلی دونوں ہو سکتے ہیں؛ کیوں کہ وجہ شبہ طرفین سے ماخوذ ہوتی ہے، اب اگر وجہ شبہ حسی اور طرفین عقلی ہو؛ تو عقلی سے حسی کا سمجھنا لازم آئے گا، اور عقل سے حس کو سمجھنا ممتنع ہے، برخلاف حس سے عقلی سمجھنا ممکن ہے۔

• وجہ شبہ کی تیسری تقسیم کی وجہ حصر اور اس کی اقسام: وجہ شبہ کی اولاتین قسمیں ہیں: ۱- واحد، ۲- بمنزل واحد، بمنزل

واحد کا مطلب متعدد چیزوں سے مرکب ہونا، ۳۔ متعدد، متعدد ہونے کا مطلب اس کا ہر فرد وجہ شبہ بن سکتا ہو، اور طرفین ان میں شریک بھی ہو، ثانیاً واحد اور بمنزل واحد کی دو دو قسمیں: حسی، عقلی؛ اور متعدد کی تین قسمیں: حسی، عقلی، مختلف: یعنی بعض حسی اور بعض عقلی، گویا: کل سات اقسام ہوئیں: ۱ = واحد عقلی، ۲ = حسی، ۳ = بمنزل واحد عقلی، ۴ = بمنزل واحد حسی، ۵ = متعدد حسی، ۶ = متعدد عقلی، ۷ = متعدد مختلف، ثالثاً ان سات قسموں میں سے عقلی کی تین قسمیں نکلتی ہیں: - واحد عقلی، - بمنزل واحد عقلی، - متعدد عقلی، رابعاً ہر ایک کے عقلی کی چار قسمیں ہوں گی: (۱) طرفین حسی، (۲) طرفین عقلی، (۳) صرف مشبہ عقلی، (۴) صرف مشبہ حسی۔ اور ان چار کو تین میں ضرب دینے سے ۱۲ افراد اقسام ہوتی ہیں اور پہلے کی چار: کل اس تقسیم کے اعتبار سے وجہ شبہ کی ۱۶ اقسام ہیں ۱۵ صفحہ پر نقشہ: ۸ ملاحظہ ہو، (نقشہ) نوٹ: یہ تقسیم: وجہ شبہ اور طرفین کے حسی و عقلی ہونے کے اعتبار سے ہے، اور قزوینی نے چند اقسام کی مثالیں دی ہیں، اور چند کو اختصاراً چھوڑ دی ہیں، پہلی چار اقسام کی مثالیں دی ہیں، اور عقلی کی تینوں کی اقسام میں سے صرف واحد عقلی کی چار قسمیں بیان کی ہیں، مابقیہ کی صرف ایک تحریر فرمائی ہیں۔

عبارت: فبان قیل: هو مشترك فيه فهو كحس؟ والحس ليس بكلي، قلنا: المراد ان افرادہ مذكورة بالحس.

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وجہ شبہ مشترک فیہ ہے، لہذا وہ کلی ہوگا، اور حسی کلی نہیں ہے، ہم کہیں گے: حسی سے مراد اس کے افراد مرکب بالحس ہوں۔

تشریح: اس عبارت میں ایک اعتراض، اور اس کا جواب تحریر ہے۔

اعتراض: وجہ شبہ کی تعریف سے معلوم ہوا کہ وجہ شبہ مشترک فیہ ہو، اور ہر مشترک فیہ کلی ہوتا ہے؛ نتیجہ یہ ہوا: وجہ شبہ کلی ہے، یہ ایک مقدمہ، دوسرا مقدمہ: حسی ہونا یہ جزئی ہے؛ کیوں کہ وہ جسم میں موجود ہوتی ہے؛ یعنی اس کا ایک جزء ہے؛ پس معلوم ہوا: حسی یہ کلی نہ ہوگا، ان دو مقدموں سے معلوم ہوا کہ وجہ شبہ حسی نہیں ہو سکتی؛ ورنہ کلی و جزئی کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

جواب: وجہ شبہ کے حسی ہونے سے مراد: اسکے افراد کا مرکب بالحس ہونا ہے؛ یعنی فقط اس کا ادراک حواس سے ہوتا ہو؛ نہ کہ فی نفسہ حسی ہونا مراد ہے؛ جیسے: رخسار کو تشبیہ دی جائے گلاب کے ساتھ، اس تشبیہ میں حرہ وجہ شبہ ہے؛ جو ایک کلی ہے؛ مگر اس کے افراد کا ادراک حس بصر سے ہوتا ہے؛ معلوم ہوا اس پر حسی ہونے کا اطلاق صحیح ہے۔

عبارت: فالواحد الحس، كالحُمْرَةِ وَالْخِفَاءِ وَطَبِيبِ الرَّاحَةِ، وَلَذَةِ الطَّعْمِ، وَلِأَنَّ الْعُلْمِيسَ فِيمَا مَرَّ وَ الْعَقْلِي: كَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَالِدَةِ وَالْحُرَّاءِ وَالْهَدَايَةِ وَاسْتَطَابَةِ النَّفْسِ فِي تَشْبِيهِهِ وَجُودِ الشَّيْءِ الْعَلِيمِ النَّفْعِ

بَعْدَهُ، وَالرَّجُلُ الشَّجَاعُ بِالْأَسَدِ، وَالْعَنَمُ بِالنُّورِ، وَالْعُظْمُ بِخُلُقِ كَرِيمٍ.

تشریح: یہاں سے مصنفؒ مذکورہ (۱۶) سولہ اقسام میں سے بعض اقسام کی مثالیں دے رہے ہیں، مذکورہ عبارت میں واحد حسی کی پانچ مثالیں دی ہیں، اور وجہ حصر میں واحد عقلی کی جو چار قسمیں لگی تھیں ہر ایک کی مثال دے رہے ہیں، واحد حسی کی ایک مثال کافی تھی، اس لیے کہ اس کی کوئی تسیم نہیں ہے؛ مگر چوں کہ حواس پانچ ہیں، اس لیے ہر ایک کی ایک ایک مثال دے رہے ہیں۔

وجہ شبہ واحد حسی کی مثالیں: ۱- ا: حرۃ - ب: مشبہ: خد: رخسار، مشبہ ب: نور: گلاب کا پھول، خفاء - ب: مشبہ: الصوت الضعیف: ہلکی آواز، مشبہ ب: ہمس: آہٹ، طیب الرائحة - ب: مشبہ: بکھتہ: خوشبو، مشبہ ب: عنبر، لذۃ - ب: مشبہ: تھوک، مشبہ ب: بحر، لین اللمس - ب: مشبہ: نرم کھال، مشبہ ب: حریر۔

وجہ شبہ واحد عقلی کی چار مثالیں: ۱- وجہ شبہ: قائدہ سے خالی ہونا، مشبہ: غیر مفید شی جو موجود ہو، مشبہ ب: معدوم شی، ۲- وجہ شبہ: جرات: مشبہ: رجل شجاع، مشبہ ب: أسد، ۳- وجہ شبہ: ہدایت، مشبہ: علم، مشبہ ب: نور، ۴- وجہ شبہ: نفس کا لطف اندوز ہونا، مشبہ: عطر، مشبہ ب: خلق کریم، وجہ شبہ کی یہ چاروں مثالیں بدرک بالاعتقل ہونے کی وجہ سے عقلی ہیں۔ اور پہلی مثال میں طرفین عقلی ہیں؛ اس لیے کہ وجود و عدم عقلی ہے۔ دوسری مثال میں طرفین حسی ہیں۔ تیسری مثال میں مشبہ عقلی اور مشبہ ب: حسی ہے، چوتھی مثال میں مشبہ حسی، اور مشبہ عقلی ہے۔

عبارت: الْمُرْكَبُ الْجَسَدِيُّ فِيمَا طَرَفَاهُ مَفْرَدَانِ، كَمَا فِي شَعْرٍ نَوْدٍ لَاحٍ فِي الصَّبْحِ الشَّرِيبَا كَمَا تَرَى ÷ كَعُنُقُودٍ مُلَاجِيَةٍ حِينَ نَوْرًا. مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ تَقَارُنِ الصُّورِ الْبَيْضِ الْمُسْتَدِيرَةِ، الصُّغَارِ الْمَقَادِيرِ فِي الْمَرَأَى عَلَى الْكَيْفِيَةِ الْمَخْصُوصَةِ إِلَى الْمَقْدَارِ الْمَخْصُوصِ. وَفِيمَا طَرَفَاهُ مَرْكَبَانِ كَمَا فِي قَوْلِ بَشَارٍ: شَعْرٌ: كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا ÷ وَأَسْيَافُنَا، لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ. مِنَ الْهَيْئَةِ الْبَحَاصَةِ مِنْ هَوِيٍّ أَجْرَامٍ مُشْرِفَةٍ مُسْتَطَبَّةٍ مُتَنَاسِبَةِ الْمَقْدَارِ، مُتَفَرِّقَةٍ فِي جَوَانِبِ شَيْءٍ مَظْلَمٍ ÷ فِيمَا طَرَفَاهُ مُخْتَلِفَانِ كَمَا مَرَّ فِي تَشْبِيهِ الشَّقِيقِ: ÷

ترجمہ: وجہ شبہ مرکب حسی: اُس تشبیہ میں جس میں اس کے دونوں طرف مفرد ہوں؛ جیسا کہ شاعر کے قول: نَوْدٍ لَاحٍ فِي الصَّبْحِ الشَّرِيبَا كَمَا تَرَى ÷ میں وہ ہیئت ہے؛ جو مخصوص مقدار تک، مخصوص طریقہ پر ظاہر میں متناسب المقدار، چھوٹی، گول، سفید شکلوں کے باہم ملنے سے متزع ہو، وجہ شبہ مرکب حسی: اِس تشبیہ میں جس کے دونوں طرف مرکب ہو؛ جیسے: بشار کے قول: كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا ÷ میں وہ ہیئت ہے؛ جو تار کی ٹی کے اطراف میں الگ الگ، متناسب المقدار، لمبی، روشن جسموں کے گرنے سے متزع ہو۔ وجہ شبہ مرکب حسی: اِس تشبیہ میں جس کے دونوں طرف مختلف ہوں؛ جیسا کہ اس کی مثال گزر گئی، سرخ گلاب کے پھول کی تشبیہ میں۔



تشریح: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے وجہ شبہ: مرکب حسی کی تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں: حسی و عقلی ہونے کے اعتبار سے دونوں طرف مفرد ہو، اس کی صرف ایک ہی قسم ہے، یہاں اس کی جو تین اقسام بیان کی ہیں، وہ طرفین کے مرکب و مفرد ہونے کے اعتبار سے ہے، اس کا مذکورہ مقسم سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس کو اچھی طرح سمجھ لیجئے! اور نہ خواہ مخواہ متحیر ہوں گے۔

وجہ شبہ اور طرفین کی ترکیب میں کچھ فرق ہے: طرفین کے مرکب ہونے سے مراد چند مختلف اشیاء میں سے ایک ایسی ہیئت متزعج کی جائے: جس کا خارج میں وجود نہ ہو۔ یعنی اسور محسوسہ سے نکالا ہوا منظر، ہیئت، اور وجہ شبہ کے مرکب ہونے سے مراد اشیاء کے چند اوصاف میں سے متزعج ہیئت ہے۔ الغرض طرفین کی ترکیب اشیاء سے ہوگی، اور وجہ شبہ کی اشیاء کے اوصاف سے۔ معلوم ہوا طرفین کی ترکیب وجہ شبہ کے مقابلہ میں خاص ہے۔ لہذا وہ حقیقت جو چند مختلف اجزاء سے مل کر بنی ہو، اسے مرکب میں شمار نہیں کریں گے: جیسے: انسان یہ حیوان و ناطق اور مختلف اجزاء سے مرکب ہے: اسی طرح اسدیہ بھی مختلف اجزاء سے مل کر بنا ہے، ان کو مرکب میں شمار نہیں کریں گے۔

• مرکب حسی کی پہلی مثال: اس مثال میں اس کے دونوں طرف مفرد ہے، ابو قیس ابن اہلبت کا شعر:

وقد لاح في الصبح الثريا كما تری ÷ كعنفودٍ ملّاجيةٍ حين نوراً (فی المعانی ۲۵/۲)

ل: لاح: ظاہر ہونا، ثریا: ستاروں کا مجموعہ، عنفود: خوشہ، ملّاجیہ: وہ سفید انگور جس کے دانوں میں لمبائی ہو نوراً: کلی نکلات: صبح کے وقت ستاروں کا مجموعہ: ثریا ستارہ ظاہر ہوا: جیسا کہ تودیکھ رہا ہو کہ وہ سفید انگور کے خوشہ کی طرح ہے جب کے وہ کھلے اس شعر میں وجہ شبہ لمبائی اور چھڑائی کی مخصوص مقدار میں ایک خاص طریقہ پر باہر سے، متناسب المقدار، چھوٹی گول، سفید شکلوں کے باہم ملنے سے حاصل ہونے والا منظر اور ہیئت ہے، یہاں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ عنفود اور ثریا دونوں سے واسطہ صفات میں سے: یعنی مخصوص طریقہ پر لمبائی، صغر، گول، روشن میں سے متزعج منظر: وجہ شبہ ہے لہذا وہ مرکب ہوگی، اور طرفین دونوں مفرد ہیں: اس لئے کہ مُشَبَّہ: ثریا ہے اور مُشَبَّہ بہ: خوشہ ہے، جو مفرد شئی ہے، ملاحظہ سے اس کو مقید کرنا یہ مفرد کے خلاف نہیں ہے۔ کیوں کہ وہ انگور کی صفت ہے۔

• مرکب حسی کی دوسری مثال: بشار بن برد کا شعر: اس مثال میں اس کے دونوں طرف مرکب ہیں:

كأنّ مشار النّقع فوق رؤوسنا ÷ وأسیافنا، لیل نہاویٰ كواکبة۔ (فی دیوانہ ۱۶)

ل: مشار: اسم مفعول من اثار، نقع: غبار مشار النقع اضافۃ الصفة للموصوف۔ ہے، نہاویٰ من تفاعل باہم گرنات: ہمارے سروں پر اڑا ہوا غبار، اور ہماری تلواریں: ایسی معلوم ہوتی تھی: جیسا کہ رات ہو، جس کے ستارے باہم ایک دوسرے پر گر رہے ہوں اس شعر میں وجہ شبہ: شئی کے اطراف میں الگ الگ، متناسب المقدار، لمبی روشن جسموں

کے گرنے سے حاصل ہونے والا منظر اور ہیئت ہے، اور وجہ شبہ مرکب ہے جیسا کہ ہم دیکھ رہے ہیں، اسی طرح دونوں طرف: مُشَبَّہ وَمُشَبَّہ به بھی مرکب ہیں؛ کیوں کہ شاعر کا مقصود: غبار کورات کے ساتھ، اور تلوار کو ستاروں کے ساتھ تشبیہ دینا نہیں ہے؛ بلکہ مُشَبَّہ۔ تلوار کا اس کی میان سے سوت کر، اس کو مختلف جہتوں میں گھمانا، اور گھوڑے کے پیروں سے اڑنے والا غبار بھی شہسوار کے سر پر اڑتا ہو۔ ہے، اور مُشَبَّہ به: ستاروں کا چاروں سمتوں میں تیزی کے ساتھ ٹوٹ کر گرنا ہے۔ اگر ہم اس تشبیہ میں غور کریں گے؛ تو دونوں: تلوار، نجوم۔ کے جسم روشن ہیں، اور دونوں لمبے بھی ہیں، تلوار کی لمبائی حقیقی ہے، اور ستارہ میں خیالی ہے، اور تلوار غبار کی تاریکی میں حرکت کرتی ہے، اور ستارہ رات کی تاریکی میں حرکت کرتا ہے۔ الغرض مذکورہ تشبیہ میں وجہ شبہ: چند اوصاف:۔ تاریکی چیز کے درمیان، لمبی اور روشن، اور جسم والا ہونا۔ میں سے متزعج ہے، اور ایسی چیز کو مرکب کہا جاتا ہے۔

۵۔ مَرَب حسی کی تیسری مثال: اس مثال میں طرفین مختلف ہیں: ایک مفرد ہے، اور دوسرا مرکب ہے، اور وہ ابو بکر صوہری کا شعر ہے جو پیچھے گزر چکا، جس میں لہلہاتے ہوئے، لال گلاب کے پھول کو ایسے یا قوتی جھنڈوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، جس کو زبرد کے نیزوں پر پھیلا دیئے گئے ہوں۔ اس تشبیہ میں وجہ شبہ: وہ ہیئت ہے، جو لمبے، ہرے جسموں پر چوڑے، لال جسموں کو پھیلانے سے حاصل ہو رہا ہے؛ اور وہ مرکب ہے؛ اس لیے کہ مُشَبَّہ به سے مقصود: یا قوتی جھنڈے جس کو زبرد کے نیزوں پر لٹکائے گئے ہوں، نہ کہ صرف یا قوتی جھنڈے ہیں، جیسا کہ آپ جانتے ہیں، اور اس کا مُشَبَّہ: گلاب کا پھول ہے جو مفرد ہے۔

عبارت: ومن بدیع المركب الحسی، ما یجیی فی الہیئات النی تقع علیہا الحركة۔ و یکون علی وجهین: أحدهما: أن یقترن بالحركة غیرها من أوصاف الجسم، كالشکل، واللون، كما فی قوله ع "والشمس كالمرآة فی الكف الأشمل" من الهيئة الحاصلة من الاستدارة مع الإشراق، والحركة السریعة المتصلة مع تموج الإشراق، حتی یرى الشعاع: كأنه یهيم بأن ینبسط حتی یفیض من جوانب الدائرة، ثم یدوله فیرجع إلى انقباض۔

ترجمہ: وجہ شبہ مرکب حسی کے بدیع میں سے ہے کہ وجہ شبہ ان ہیئات میں ہو جس پر حرکت واقع ہو، اور اس کی دو قسمیں ہیں: ان میں سے ایک: حرکت کے ساتھ اس کے علاوہ جسم کے دوسرے اوصاف ملے ہوئے ہوں؛ جیسے: شکل، اور رنگ وغیرہ؛ جیسے: شاعر کا قول: والشمس كالمرآة فی الكف الأشمل میں وجہ شبہ: وہ ہیئت ہے، جو روشنی اور مسلسل تیز حرکت سے گھومنے سے حاصل ہوئی ہے، ساتھ ساتھ اس میں روشنی پھوٹی ہو؛ حتیٰ کہ معصوم ہوتا ہو کہ شعاع منبسط ہو رہی ہے، اور دائرہ کے چاروں طرف پھیلتی بھی ہے؛ مگر پھر اس کی رائے بدل جاتی ہے، اور وہ انقباض سے انقباض کی طرف سکڑ جاتی ہے۔

تشریح: مذکورہ عبارت میں وجہ شبہ مرکب حسی میں بلاغت کی اعلیٰ حد بتلائی ہے: یعنی وجہ شبہ مرکب حسی میں زیادہ بلیغ وہ ہے جس میں ترکیبی ہیئت میں حرکات بھی شامل ہوں: یعنی جس میں گول، سیدھی و تیز، آہستہ حرکت ہوگی، وہ وجہ شبہ اعلیٰ وجہ کی ہوگی، اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- ہیئت میں حرکت کسی وصف سے مرکب ہو، ۲- صرف مختلف جہات میں حرکات ہو، اور دوسرا کوئی وصف نہ ہو: بالفاظ دیگر پہلی وجہ شبہ: صرف حرکت ہی حرکت ہو، دوسری وجہ شبہ: حرکت کے ساتھ دوسرا کوئی وصف بھی ہو۔

۵ پہلی قسم کی مثال: ابن معتر کا قول:

”والشمس كالمرأة في كف الأشل.“ ترجمہ: سورج رعشہ طاری ہاتھ میں آئینہ کی طرح ہے۔ اس شعر میں وجہ شبہ میں حرکت کے ساتھ دوسرا وصف روشنی بھی ہے: اس لیے کہ وجہ شبہ وہ ہیئت ہے، جو مسلسل تیز حرکت اور روشنی کے ایک ساتھ گھومنے سے حاصل ہوتی ہے، جس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روشنی پھوٹتی ہے، اور دائرہ کے اطراف میں پھیلنا چاہتی ہے، پھر آخر کنارہ ہو، پچھنے کے بعد گویا: وہ اپنا ارادہ بدل کر درمیانی طرف بکڑ جاتی ہے، حاصل کلام اس وجہ شبہ میں روشنی کے ساتھ مسلسل تیز حرکت بھی ہے، لہذا یہ بلیغ وجہ شبہ ہوگی۔

عم رت، والناسی: أن تُحرَّذَ عن غیرها، فہناك أيضا لا بد من إحتلاط حرکات إلی جہات مختلفہ، فحرکة الزجی، والدولاب، والسُّہم لا ترکیب فیہا، بخلاف حرکة المضخف، فی قوله: وکان البرق مضحف قار: فانطباقاً مرّةً وانفتاحاً۔

ترجمہ: دوسری قسم یہ ہے کہ حرکت دوسرے وصف سے خالی ہو، چنانچہ اس وقت چند حرکات کا مختلف جہات کی طرف ملنا ضروری ہے، لہذا چکی اور تیر کی حرکت میں ترکیب نہیں ہوگی، برخلاف قرآن کی حرکت شاعر کے قول میں۔

تشریح: وجہ شبہ مرکب حسی بلیغ کی دوسری قسم: جہاں صرف حرکت ہی حرکت ہو، مگر اس قسم میں مختلف جہتوں میں چند حرکات کا ہونا ضروری ہے: یعنی جسم کی ایک سے زیادہ حرکات ہوں، اور ان میں سے بعض دائی طرف، اور بعض بائیں طرف، اور بعض اوپر، اور بعض نیچے کی طرف ہو، ورنہ وہ مرکب نہ ہوگی: بل کہ مفرد شمار ہوگی، جیسے: چکی اور تیر کی حرکت میں صرف ایک حرکت ایک جہت میں ہوتی ہے، اسی وجہ سے اسے مرکب نہیں کہیں گے: بل کہ مفرد ہوگی، برخلاف ابن معتر کے۔ اس شعر میں قرآن کی حرکت دو حالتوں میں، دو جہتوں کی طرف ہوتی ہے، انطباق کی حالت میں اوپر کی طرف، اور انفتاح کی حالت میں نیچے کی طرف حرکت ہوتی ہے، جیسے ابن معتر کا شعر:

وکان البرق مضحف قار: فانطباقاً مرّةً وانفتاحاً۔ [فی معاهد التنصيص: ۲/۳۴]

ت: گویا بجلی قاری کا مصحف ہے، جو کبھی بند ہوتا ہے، اور کبھی کھلتا ہے۔

عبارت: نو قد یقع الترکیب فی هیئۃ السکون، کما فی قوله: فی صفة کلب: یُقیح حُلوسَ البَدَوِیِّ المُضطَلِّیِّ: بأربعِ مجدولَةٍ لم تُحدَلْ، من الهیئۃ الحاصلة من موقع کُلِّ عضوٍ منه فی إقعائه.  
ترجمہ: کبھی ترکیب ہیئت سکون میں پائی جاتی ہے؛ جیسے: شاعر کا قول: کتے کی تعریف میں، وہ ہیئت ہے جو کتے کے ہر عضو کو اس کی جگہ پر رکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔

تشریح: اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ وجہ شبہ جس طرح حرکت کے مختلف جہات میں پیدا ہونے کی وجہ سے مرکب ہوتی ہے؛ اسی طرح سکون مختلف جگہوں میں ہونے سے مرکب ہوتا ہے؛ یعنی جس طرح حرکت میں ترکیب ہوتی ہے، سکون میں بھی ترکیب ہوتی ہے؛ جیسے اس کی مثال: متنی کا شعر کتے کی تعریف میں:

یُقیح حُلوسَ البَدَوِیِّ المُضطَلِّیِّ: بأربعِ مجدولَةٍ لم تُحدَلْ. (فی شرح الواحیدی: ۲/۱۸۱)

ل: یقیح: من افعال: کتے کا اپنے چوڑے پر بیٹھنا۔ البدوی: دیہاتی، المضطلی: من افعال: گرمی حاصل کرنا، مجدولة: چھریا ہونا، جدل: باندھنا۔ ت: کتا گرمی حاصل کرنے والے دیہاتی کی طرح مضبوط چار پیروں پر بیٹھتا ہے، جس کو باندھا نہیں گیا ہے۔ اس شعر میں کتے کا اپنے سرین کے بل بیٹھنا: مُقْبَدٌ، اور گرمی حاصل کرنے کے لیے دیہاتی کا آگ پر بیٹھنا: مُقْبَدٌ بہ، اور وجہ شبہ: ہر عضو کو اس کی جگہ پر رکھنے سے حاصل ہونے والا منظر حاصل کلام: وجہ شبہ میں حرکت نہیں ہے؛ مگر مختلف جگہوں میں سکون ہے، جس سے وہ صورت مرکب ہوتی ہے۔

عبارت: والعقلی: کحرمات الامتناع بنابلیغ نافع، مع تفحلی التعب فی استصحابہ، کما فی قوله تعالیٰ: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْإِصْحَارِ﴾ [الحجۃ: ۵۰]  
ترجمہ: وجہ شبہ مرکب عقلی کی مثال: انتہائی نفع بخش شی کے نفع سے محروم ہونا اس کے ساتھ رہ کر، تھکن برداشت کرنے کے باوجود؛ اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْإِصْحَارِ﴾.....

تشریح: وجہ شبہ مرکب عقلی کی چار قسمیں نکلتی ہیں؛ مگر قزوینی نے صرف ایک مثال پر اکتفاء کیا ہے، شاید اختصاراً ایسا کیا ہوگا۔ وجہ شبہ مرکب عقلی کی چار قسمیں یہ ہیں: ۱= طرفین حسی ہوں، ۲= طرفین عقلی ہوں، ۳= پہلا عقلی، دوسرا حسی، ۴= پہلا حسی، دوسرا عقلی۔ ان چار قسموں میں سے صرف پہلی قسم کی مثال بیان کی ہے؛ مثلاً: قرآن پاک کی آیت: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْإِصْحَارِ﴾ [الحجۃ: ۵۰] آیت کریمہ میں یہود: مُقْبَدٌ، اور گدھا: مُقْبَدٌ بہ ہے، اور وجہ شبہ: انتہائی، نافع شی کی صحبت میں رہ کر، تھکان برداشت کرنے کے باوجود نفع سے محروم رہنا، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وجہ شبہ چند صفات سے متزع ہے، اور اس کا ادراک عقل سے ہوتا ہے، لہذا وہ مرکب عقلی کی مثال ہوگی، اور اس کے طرفین دونوں حسی ہیں۔

فائدہ: اگر غور کریں؛ تو خطیب قزوینی نے مابقیہ اقسام کی بھی مثالیں دی ہیں، اگرچہ صراحۃً نہیں دی ہیں، لہذا طالب کے لئے ضروری ہے کہ گزری ہوئی مثالوں میں غور کریں، مثلاً: قاضی تنوخی کا شعر: کَانَ النِّجْمُ یَسْنُو دَجَہَا الاَخ ..... اس میں مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہے، اور وجہ شبہ مرکب عقلی ہے۔ اسی طرح عربوں کا قول: النِّجْمُ فِی الْکَلَامِ کَالْمَلْحِ فِی الطَّعَامِ میں وجہ شبہ مرکب عقلی ہے، اور وہ: ”ضرورت کے مطابق استعمال کرنے سے صحیح“ اور بے توجہی کرنے سے فاسد، اور مشبہ عقلی، اور مشبہ بہ حسی ہے؛ البتہ تیسری مثال: طرفیں عقلی ہوں، شاید یہ مثال بیان نہیں کی ہیں؛ لہذا ہم یہاں بیان کر دیتے ہیں: اور وہ یہ ہے کہ: وَالَّذِیْنَ کَفَرُوا أَعْمَالُہُمْ کَسْرَابٍ بِقَیْعَةٍ یَحْسَبُہُ الظَّمْآنُ مَاءً ۚ فِیْ طَرَفِیْنِ ۚ عَقْلِیْ ۚ ہے، اور وجہ شبہ مرکب عقلی ہے۔

عبارت: نَوَاعِلُ مَا اَعْلَمَ اَنَّهُ قَدْ یَنْتَزِعُ مِنْ مُتَعَدِّدٍ، فِیْقَعُ الْخَطَا لَوْ جُوبَ اَنْتَزَاعِہُ مِنْ اَکْثَرٍ، کَمَا اِذَا اَنْتَزَعَ مِنَ الشَّطْرِ الْاَوَّلِ مِنْ قَوْلِہُ، شَعْرٌ: کَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عَطَاشًا غَمَامَةٌ ۖ فَلَمَّا رَاَوْهَا اَفْشَعَتْ وَتَحَلَّتْ. لَوْ جُوبَ اَنْتَزَاعِہُ مِنَ الْجَمِیْعِ؛ فَانَ الْمُرَادَ: التَّشْبِیْہَ بِاِتِّصَالِ اِبْتِدَاءِ مُطْمَعٍ بِاَنْتِهَاءِ مُوَسِّیِّ.

ترجمہ: اس بات کو اچھی طرح جان لیں! کہ وجہ شبہ کبھی متعدد اشیاء سے منتزع ہوتی ہے؛ مگر خطا ثابت ہوتی ہے؛ کیوں کہ وجہ شبہ کا اس سے زیادہ اشیاء سے منتزع کرنا ضروری تھا، جیسا کہ جب صرف ایک ہی مصرع سے وجہ شبہ منتزع ہو، جیسے شاعر کے قول میں کَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عَطَاشًا الْخ، یہاں پورے شعر سے وجہ شبہ کا منتزع کرنا ضروری تھا؛ کیوں کہ مقصد: ابتداء امید کی اور انتہاء ناامیدی کو محضاً ثابت کرنا؛ اور تشبیہ دینا ہے۔

تقریباً: مصنف ”ایک اہم امر کی طرف توجہ دلا رہے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ وجہ شبہ مرکب عقلی کا کلام و تشبیہ کے پورے اجزاء و افراد سے منتزع کرنا ضروری ہے، خاص طور سے منقبتہ کے پورے اجزاء سے؛ لیکن بعض مرتبہ متکلم و ماسمع کلام کے بعض ہی اجزاء سے منتزع کر کے غلطی کرتے ہیں؛ حالاں کہ وہاں کلام کے مجموعہ سے وجہ شبہ منتزع کرنا ضروری تھا؛ جیسے اس کی مثال: کَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عَطَاشًا غَمَامَةٌ ۖ فَلَمَّا رَاَوْهَا اَفْشَعَتْ وَتَحَلَّتْ. اس شعر میں اگر صرف پہلے مصرع سے وجہ شبہ منتزع ہو؛ تو وجہ شبہ: حاجت مند کے لیے امر مطمع کا ظہور ہوگی، حالاں کہ پورے شعر پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وجہ شبہ دو چیزوں کا مجموعہ ہے: ابتداء میں کسی چیز کا امید دلانا، انتہاء میں اس کا ناامیدی دلانا، یہ دونوں مل کر وجہ شبہ ہے؛ نہ کہ صرف ایک ہی امر؛ کیوں کہ پورے شعر کا مفہوم یہ ہے: میری محبوبہ پہلے میرے سامنے آئی، پھر اس نے منہ پھیر لیا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی پیاسی قوم کے سروں پر بادل چھا جانا، پھر امید بندھ جانے کے بعد اس بادل کا چھٹ جانا۔ الغرض اس شعر سے وجہ شبہ: دو چیزوں کا مجموعہ ہے، اور وہ ابتداء امید دلانا، انتہاء ناامیدی دلانا، نہ کہ صرف ضرور مند کے لیے امر مطمع ثابت کرنا۔

عبارت: والمتعدد الجسسی: كاللون والطعم والرائحة في تشبيهه فاكهة باخرى، والعقلي: كجذوة النظر، وكمال الحذر، وإخفاء السفاد في تشبيه طائر بغراب، والمختلف: كحُسن الطلعة ونباهة الشان، في تشبيه انسان بالشمس.

تشریح: وجہ شہ متعدد کی تین اقسام کو مع امثلہ بیان کر رہے ہیں، متعدد ہونے کا مطلب: طرفین کا امور مذکورہ میں سے ہر ایک میں شریک ہونا؛ نہ کہ اس سے مراد: امور مذکورہ میں سے ہیئت متعین کرنا، اور اس منوعہ ہیئت میں طرفین کا شریک ہونا، اس کو تو بمنزل واحد مرکب کہا جاتا ہے۔

• وجہ شہ متعدد کے تین اقسام: (۱) تمام حسی ہوں، (۲) تمام عقلی ہوں، (۳) بعض حسی و بعض عقلی۔

• پہلی مثال: کسی پھل یا میوہ کو رنگ، مزہ، دیو میں تشبیہ دینا، اس تشبیہ میں وجہ شہ: لون، طعم، رائحہ متعدد ہے، اور تمام حسی ہیں، اس لیے کہ لون: مدرک بالبصر ہے، اور طعم: مدرک بالذوق ہے، اور رائحہ: مدرک بالشم ہے۔

• دوسری قسم کی مثال: کسی پرندہ کو کوئے کے ساتھ تشبیہ دینا، تیز نظر، کمال احتیاط، چھپ کر جھتی کرنے میں، یہ تینوں وجہ شہ: مدرک بالعقل ہونے کی وجہ سے عقلی ہوں گی۔

• تیسری قسم کی مثال: انسان کو تشبیہ دی جائے سورج کے ساتھ، بلند مرتبہ، اور خوب صورتی میں؛ وجہ شہ متعدد ہے؛ مگر بلند مرتبہ: مدرک بالعقل ہونے کی وجہ سے عقلی، اور خوب صورتی: مدرک بالبصر ہونے کی وجہ سے حسی ہے۔

عبارت: واعلم انه قد يتفرع الشبه من نفس التضاد، لا اشتراك الضدين فيه، ثم ينزل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم، فيقال للجبان: ما اشبهه بالأسد، و للبخيل: هو حاتم.

ترجمہ: جان اے مخاطب! وجہ شہ کبھی متفرع ہوتی ہے نفس تضاد سے، ضدین کا اس میں شریک ہونے کی وجہ سے، پھر اس کو تملیح اور تہکم کے واسطہ سے تناسب کے درجہ میں اتار دیا جاتا ہے؛ جیسے: بزدل کو کہا جاتا ہے: کیا مثلاً بہت رکھتا ہے شیر کے ساتھ، اور بخیل کو کہا جائے: ہو حاتم۔

تشریح: کبھی صفت تضاد کو وجہ شہ بتاتے ہیں؛ چوں کہ وجہ شہ کی تعریف: طرفین کا اس میں مشترک ہونا، اس پر صادق آتی ہے؛ اس لیے کہ اضداد صفت تضاد میں باہم شریک ہوتے ہیں؛ جیسے: بخیل اور بخنی اور بہادر و بزدل، ایسی تشبیہ کو تشبیہ تملیح یا تشبیہ تہکم کہتے ہیں؛ کیوں کہ ایسی تشبیہ سے مقصود تملیح یا تہکم ہی ہوتا ہے؛ جیسے: بزدل شخص کو اسد کے ساتھ تشبیہ دیتے دیئے ہوئے کہا جائے: ما اشبه بالأسد، اسی طرح بخیل کو بخنی کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے: ہو حاتم۔

ينزل منزلة التناسب: کا مطلب طرفین کے درمیان مناسبت پیدا کرنے کے لئے مذاق و تمسخر کا واسطہ لیں گے؛ تاکہ صفت تضاد مابین وجہ شہ بن سکے۔

تصحیح و تنہک کے کہتے ہیں: صحیح: اتيان الشيء المصليح في الكلام يحلو للسامع "کلام میں جن کا بیان کرنا سامع کی دل چاہی کے لیے ہو، اور دوسرے الفاظ میں ظریفانہ کلام کرنا، اور تنہک: تمسخر و مزاحیہ کلام پیش کرنا۔

### ﴿تشبیہ کا تیسرا بحث: ادات تشبیہ﴾

عبارت: نواداته: الکاف، و كأن، و مثل، ما في معناه. والأصل في نحو الكاف أن يليه التشبيه به، و قد يليه غيره، نحو: ﴿و اضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه﴾ [الكهف: ۴۵] و قد يندكر فعل ينشئ عنه، كما في قوله: علمت زيدا أسداً "إن قُرب، و حسيبتُ إن بُعد.

ترجمہ: ادات تشبیہ: کاف، اور كأن، اور مثل، اور وہ افعال ہیں: جو تشبیہ کے معنی میں ہوں، اور کاف، اور اس جیسے ادات تشبیہ میں قاعدہ یہ ہے کہ ادات تشبیہ مُشَبَّہ کے متصل ہو، اور کبھی کاف، اور اس جیسے ادات تشبیہ غیر مُشَبَّہ کے متصل ہوتے ہیں: جیسے ﴿و اضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه﴾ [الكهف: ۴۵] اور کبھی ایسا فعل بھی ذکر کیا جاتا ہے جو تشبیہ پر دلالت کرتا ہو: جیسے: علمت زيدا أسداً "میں علم: اگر تشبیہ قریب ہو۔ اور اگر تشبیہ بعید ہو: تو "حسبت" جیسے افعال استعمال ہوں گے۔

تشریح: تشبیہ کے ارکان میں سے ایک رکن ادات تشبیہ ہے، اور وہ اسم بھی، فعل بھی، اور حرف بھی ہوتا ہے۔ حرف کی مثال: کاف، اسم کی مثال: مثل اور كأن، اور فعل کی مثال: شاكل اور شابه، مائل وغیرہ۔ مصنف نے "کاف" کو مقدم کیا: اس لیے کہ اس کے بسیط ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔ اور ادات تشبیہ کی جگہ وہ اسم اور فعل بھی مستعمل ہوتے ہیں، جو مماثلت و مشابہت سے مشتق ہو، اور اسی طرح ان افعال اور اسماء کا بھی استعمال ہوتا ہے جو تشبیہ کے معنی دیتا ہو، مصنف کے قول "و ما في معناه" کا یہی مطلب ہے۔

۵ ایک اصل: کاف" اور اس جیسے دوسرے ادات تشبیہ: یعنی جو تشبیہ کے ارکان میں سے کسی ایک پر داخل ہوتے ہیں۔ اور اس کو مجرور بناتے ہیں، اس ادات تشبیہ کے لیے اصل یہ ہے کہ وہ مُشَبَّہ کے متصل ہو: جب کہ مُشَبَّہ بہ مفرد ہو، اگر مُشَبَّہ بہ مرکب ہے: تو اس کے متصل نہ ہوگا: بل کہ اس کے کسی جزء کے متصل ہوگا: جیسے: اس کی مثال: ﴿و اضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه﴾ [الكهف: ۴۵] مُشَبَّہ بہ "ماء" نہیں ہے: بل کہ مُشَبَّہ بہ بہت متعدد ہے، جس پر دخول ممتنع ہے۔

ما ينشئ عن التشبيه: اسی طرح وہ افعال جو تشبیہ پر دلالت کرتے ہیں وہ بھی ادات تشبیہ کی جگہ مستعمل ہوتے ہیں: جیسے: علمت و حسبت: مگر فرق یہ ہے کہ "علمت" تشبیہ قریب: یعنی یقین کے لیے اور "حسبت" تشبیہ بعید: یعنی غیر یقین کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔

### ﴿ تشبیہ کا چوتھا بحث: اغراض تشبیہ ﴾

عبارت: والغرض منه في الأغلب يعود إلى المُشَبَّه، وقد يعود إلى المُشَبِّه به.

تشریح: کلام میں تشبیہ استعمال کرنے کا کوئی نہ کوئی مقصد ہوتا ہے، اب وہ مقصد کبھی مُشَبَّہ سے تعلق رکھتا ہے، اور اکثر اس کا تعلق مُشَبِّہ سے ہوتا ہے۔ ہمارے مصنف قزوینی نے کل سات اغراض بیان فرمائی ہیں۔ جسے ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

عبارت: وهو: بیان امکانہ، کما فی قوله شعر: فإن تَفَقَّى الأَنَامُ و أنت منهم + فَإِنَّ الْجِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغِزَالِ. لو حالها، کما فی تشبیہ ثوب. بآخر فی السواد، أو مقدارها: کما فی تشبیہه بالغراب فی شدته، أو تقریرها: کما فی تشبیہ من لا یَحْضُلُ مِنْ سَفِیْهِ عَلَى طَائِلِ بَیْمَنٍ یَرْقُمُ عَلَى الْمَاءِ. و هذه الأربعة یفترضی أن یکون وجه التشبه فی المُشَبَّه به أتم، و هو به أشهر.

تشریح: وہ اغراض تشبیہ جس کا تعلق مُشَبَّہ سے ہو، سات ہیں۔

۱۵۔ بیان امکان المُشَبَّه: جس تشبیہ میں مُشَبَّہ کی طرف امر مستغرب منسوب ہو اور اس کی غرابت ختم نہ ہوگی؛ مگر اس کی مثال ذکر کرنے سے، مثلاً: فإن تَفَقَّى الأَنَامُ و أنت منهم + فَإِنَّ الْجِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغِزَالِ. (شرح دوسری - ۱۰۹۶/۲) جتنی نے اپنے محمود: سیف الدولہ کو لوگوں میں سے بھی شمار کیا ہے، اور ان سے فائق بھی تسلیم کیا، یہ دونوں کیسے ممکن ہے، اس غرابت کو اگلے مصرع میں مثال دے کر ممکن بتلایا کہ جس طرح مشک ہرن کا خون ہوتا ہے؛ مگر وہ سب سے افضل و فائق ہے اسی طرح میرا محمود بھی۔

۱۶۔ بیان حال المُشَبَّه: جس تشبیہ میں مُشَبَّہ تشبیہ سے پہلے غیر معروف الصفت ہو، اب تشبیہ اس کی تعریف کر کے واضح کرے گی؛ جیسے اس کی مثال: ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ سیاہی میں تشبیہ دی جائے؛ تاکہ تشبیہ سے اس کا سیاہ ہونا معلوم ہو۔

۱۷۔ بیان مقدار حال المُشَبَّه: تشبیہ سے پہلے مُشَبَّہ معروف الصفت ہو؛ مگر تفصیلاً نہ ہو، تشبیہ اس کی تفصیل بیان کرے گی؛ مثلاً: کسی کالے کپڑے کو کوئے کے ساتھ سیاہی کی مقدار میں تشبیہ دی جائے، تاکہ اس کی سیاہی کی مقدار کا اندازہ ہو۔

۱۸۔ تقریر حال المُشَبَّه: مُشَبَّہ کی طرف ایسی چیز منسوب کی ہو جس کی وضاحت، و تشریح مثال سے ضروری ہو؛ مثلاً: جس شخص کو اپنی کوشش و محنت سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوتا ہو، اس کو تشبیہ دی جائے اس شخص کے ساتھ جو پانی پر سطریں بناتا ہے، اور کوشش و محنت کے باوجود فائدہ حاصل نہیں کرتا، اس کی وضاحت مثال سے ہوتی ہے۔

نوٹ: خطیب قزوینی فرماتے ہیں کہ ان چار اغراض والی تشبیہات میں مُشَبَّہ بہ کا وجہ شبہ میں اشہر، و اتم ہونا ضروری ہے



یعنی سامع کے نزدیک مُشَبَّہ بہ وجہ شبہ میں معروف ہو، اور حقیقتاً وجہ شبہ اس میں کامل بھی ہو۔ مصنف کا مطلقاً چاروں میں اتم و اشہر کی قید لگانا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ پہلی دو قسم میں شہرت و معروفیت کافی ہے، اس لیے کہ پہلی میں صرف قیاس اور دوسری میں حالت بیان کرنا ہے، اس کے لیے مشہور ہونا کافی ہے، البتہ تقریر حال: یعنی چوتھی غرض میں اتم و اشہر ہونا ضروری ہے، ورنہ اچھی طرح سامعین کے ذہن میں توضیح نہ ہوگی، اور رہا مسئلہ مقدار حال میں مُشَبَّہ و مُشَبَّہ بہ کا وجہ شبہ میں مساوی ہونا کافی ہے، نہ اس سے کامل ہو، اور نہ اس سے ناقص ہو؛ تا کہ صحیح طور پر مقدار کی تعیین ہو۔

عبارت: أو تزيينه: كما في تشبيه وجه أسود بمقلة الطلي، أو تشويبه: كما في تشبيه وجه مخدور بسلحة جامدة قد نقرتها الديكة و استطرفه: كما في تشبيه فحم، فيه جمر موقد، يتخبر من المسك موجه: الذهب، لإبرازه في صورة الممتنع عادة.

لنقلة: آنکھ، مخدور: چپک زدہ، سلحة جامدة: خشک گوبر، نقرت: پرندہ کا دانہ چکنا۔  
تخبر: مابقیہ متن اغراض مذکورہ متن میں ذکر کی ہے۔

۵۵- تزيينه المُشَبَّه: مُشَبَّہ کی خوب صورتی ثابت کرنا؛ مثلاً: کالے چہرہ کو ہرن کی آنکھ کے ساتھ تشبیہ دینا، کالا چہرہ جو بظاہر بد صورت ہوتا ہے؛ مگر اس کو ہرن کی کالی، خوب صورت آنکھ سے تشبیہ دے کر اس کی خوب صورتی ثابت کی۔  
۵۶- تشويه المُشَبَّه: جیسے: چپک زدہ چہرہ کو اس خشک گوبر کے ساتھ تشبیہ دی جائے؛ جس میں مرغ نے چونچ سے کرید لیا ہوا، مُشَبَّہ بہ کی بد صورتی سے مُشَبَّہ کی بد صورتی میں اضافہ کیا، اور اس سے اس کی بد صورتی ثابت کی۔

۵۷- استطرف المُشَبَّه: استطرف کہتے ہیں: مُشَبَّہ کو نیا، نادر، عمدہ ثابت کرنا؛ جیسے اس کی مثال: وہ کوئلہ جس میں انگارے روشن ہو، اس کو مشک کے سمندر کے ساتھ تشبیہ دی جائے، جس میں سونے کی موجیں جوش زن ہو، اس میں وجہ شبہ: سیاہی کے درمیان میں سرخی مائل شی کا وجود ہے، اس تشبیہ میں مُشَبَّہ نادر و مستطرف ہے؛ کیوں کہ مُشَبَّہ کو عادتاً جو شی نامکن ہے، یعنی ”مشک کا سمندر جس کی موجیں سونے کی ہو۔ اس کا وجود عادتاً محال ہے۔“ اس میں ظاہر کیا ہے، اور جو چیز عادتاً محال ہو، وہ مستطرف ہوتی ہے۔

عبارت: أو للاستطرف وجه آخر، و هو: أن يكون المُشَبَّه به نادر الحضور في الذهن؛ إما مطلقاً؛ كما من: زلما عند حضور المُشَبَّه كما في قولنا: وَلَا زَوْدِيَّة تَزْهُو بِزُرْقَتِهَا ۖ بَيْنَ الرِّيَاضِ عَلَى خَيْرِ الْيَوَاقِيتِ. گانہا فوقی قامات ضَعْفَن بہا ۖ أوائل النار في أطراف كبريت.

ترجمہ: استطرف کی ایک اور صورت ہے، اور وہ یہ ہے کہ مشبہ بہ ذہن میں نادر الوجود ہو، یا تو مطلقاً جیسا کہ گزرا، یا مشبہ کے حضور کے وقت؛ جیسے شاعر کا قول: وَلَا زَوْدِيَّة تَزْهُو بِزُرْقَتِهَا.....

تشریح: مطلقاً اسطراف کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ مشبہ کو خارج میں عارداً متمتع الوجود کی شکل میں ظاہر کرنا، ۲۔ مشبہ کو نادور الحضور فی الذہن کی شکل میں ظاہر کرنا۔ الغرض دوسری شکل عام ہے، اور پہلی خاص ہے؛ لہذا جو چیز خارج میں متمتع الوجود ہو وہ نادور الحضور فی الذہن ضرور ہوگی، نکتہ اس کے برخلاف۔ یعنی نادور الحضور فی الذہن شئی کا خارج میں متمتع الوجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ پہلی قسم کی مثال ماقبل میں ابھی گزری، یعنی کوئلہ کو مشک کے دریا کی شکل میں ظاہر کرنا؛ اور ایسا خارج میں متمتع ہے، اور ذہن میں نادور بھی ہے۔

اسطراف کی دوسری قسم کی مثال: ابن رومی کا شعر:

وَلَا زَوْرَدِيَّةٌ تَزْهَوُ بِزُرْقَتِهَا ۖ بَيْنَ الرِّيَاضِ عَلَى حُسْرِ الْيَوَاقِبِ.

کائناتھا فوق قامات ضَعُفْنَ بہا ۖ أوائل النار فی أطرافِ کِبْرِیَّتِ. [العلوی لی الطراز - ۱/۲۶۸]

ت: اور گل شمع اپنے نیل گوں ہونے پر فخر کر رہا ہے باغ میں کھلنے والے سرخ یا قوتی پھولوں پر، گویا: کہ وہ اپنی کمزور شاخوں پر ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے دیا سلائی کے سرے پر ابتدائی آگ اس شعر میں شمع: مُقْتَبَہ ہے جس کو دیا سلائی کی ابتدائی آگ کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے، اس تشبیہ میں مُقْتَبَہ کو ایسے مُقْتَبَہ بہ کی شکل میں ظاہر کیا ہے، جو نادور الوجود فی الذہن ہے؛ اس لیے کہ مُقْتَبَہ بہ کا شمع کے ساتھ جمع ہو کر متصور ہونا نادر ہے؛ مگر وہ خارج میں ممکن الوجود ہے، شاعر نے ”وائل النار“ کہا، اسلئے کہ دیا سلائی کی ابتدائی آگ نیل گوں ہوتی ہے، اور وہ قلیل الوقت رہتی ہے، پھر وہ آگ سرخی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

ہمارے نزدیک عود إلى المُشَبَّه به، وهو ضربان: أحدهما: إيهام أنه اتهم من المُشَبَّه، وذلك في تشبيه المقلوب، كقوله شعر: وِبدأ الصبا ح كأن غُرَّتْهُ ۖ وَجْهَ الخَلِيفَةِ حينَ يُمتَدِّحُ. والثاني: بيان الاهتمام به،

كتشبيه الحائض وجهاً، بالبدن في الاشراف، والاستدارة بالرخيف، و يسمى هذا: إظهار المقلوب.

ترجمہ: کبھی غرض عائد ہوتی ہے مُقْتَبَہ بہ کی جانب؛ اس کی دو قسمیں ہیں: ان میں سے ایک: اس بات کا وہم دلا نا کہ مُقْتَبَہ بہ مُقْتَبَہ سے اتم ہے، اور وہ تشبیہ مقلوب میں ہوتا ہے؛ جیسے شاعر کا قول: وِبدأ الصبا ح كأن غُرَّتْهُ اور دوسری قسم: مُقْتَبَہ بہ کا اہم بالشان بیان کرنا؛ جیسے بھوکے کا ایسے چہرہ کو جو چاند کی طرح ہو، روشن ہونے، اور گولائی میں روئی کے ساتھ تشبیہ دینا، اس تشبیہ کو اظہار المقلوب کہا جاتا ہے۔

تشریح: وہ غرض تشبیہ جس کا تعلق مُقْتَبَہ بہ سے ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ تشبیہ مقلوب۔ ۲۔ تشبیہ اظہار مقلوب.

تشبیہ مقلوب کی تعریف: اصل میں جو مُقْتَبَہ بہ ہے اسے مُقْتَبَہ بنانا، اور مُقْتَبَہ کو مُقْتَبَہ بہ بنانا؛ اس بات کا وہم دلاتے ہوئے

کہ وہ شبہ مُقْتَبَہ بہ میں اتوی و اظہر ہے جیسے: اس کی مثال: محمد بن وہیب کا شعر:

و بدا الصباخ کأنَّ عُرْتَهُ ۖ وَ جَهَّ الْعَلِيفَةَ حِينَ يُعْتَدُّ ۖ (فی الاشراف - ۱۹۹۱)

مت: صبح ظاہر ہوگئی، گویا: اس کی روشنی خلیفہ کا چہرہ ہے، جس وقت اس کی تعریف کی جائے۔

تشریح: محمد بن وہیب نے صبح کی روشنی کو خلیفہ کے چہرے کے ساتھ تشبیہ دے کر اس بات کا دعوہ کیا ہے کہ وجہ شبہ چہرے میں زیادہ قوی اور اظہر ہے؛ حالاں کہ وجہ شبہ مشبہ: صبح میں اقویٰ ہے؛ مگر اس نے قلب کیا ہے؛ اسی لئے اس کو تشبیہ مقلوب کہا جاتا ہے۔

تشبیہ اظہار مطلوب کی مثال: بھوکے شخص کا خوب صورت چہرے کو روٹی کے ساتھ تشبیہ دینا؛ حالاں کہ چہرے کو روشنی اور گولائی میں چاند کے ساتھ تشبیہ دینی چاہئے؛ مگر چون کہ بھوکے شخص کے دل میں چاند کے مقابلہ میں روٹی کی اہمیت ہے؛ اس لیے کہ ابھی اس کو اسی کی ضرورت زیادہ ہے؛ اس لئے وہ روٹی کو مُشَبَّہ بہ بنا کر اس کی اہمیت ثابت کرنا چاہتا ہے، ایسی تشبیہ کو اظہار مطلوب کہا جاتا ہے۔

عبارت: هَذَا إِذَا أُرِيدَ الْحَاقُّ النَّاَقِصَ حَقِيقَةً أَوْ إِدْعَاءُ بِالزَّائِدِ؛ فَإِنْ أُرِيدَ الْجَمْعُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِي أَمْرٍ، فَلَا حَسْنَ تَرْكُ التَّشْبِيهِ إِلَى الْحُكْمِ بِالتَّشَابُهِ، احْتِرَازًا مِنْ تَرْجِيحِ أَحَدِ الْمَتَسَاوَيْنِ، كَقَوْلِهِ شَعْرًا: تَشَابُهُ دَمْعِي إِذْ جَرَى وَ مُلَامَتِي بِفَعْمٍ مِثْلَ مَا فِي الْكَاسِ عَيْنِي تَسْكُبُ. فَوَاللَّهِ مَا أَذْرِي أَبَا الْحَمْرِ أَسْبَلْتُ ۖ جَفَوْنِي، أَمْ مِنْ غَيْرَتِي كُنْتُ أَشْرَبُ.

ترجمہ: یہ اس وقت ہوگا جب ناقص حقیقی کو یا ناقص اوعالیٰ کو زائد کے ساتھ ملانا مقصود ہو، پس اگر دو شے کے درمیان کسی امر میں جمع کرنا مقصود ہو، تو بہتر ہے کہ تشبیہ چھوڑ دیں، تشابہ کے حکم کی طرف، متساویں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے سے بچنے کے لیے؛ جیسے شاعر کا قول: "تشابہ دمعی إذ جرى النخ"

تشریح: مصنف فائدہ کے تحت ایک اصل بتا رہے ہیں: اگر موصوف ناقص حقیقی کو زائد کے ساتھ الحاق کرنا ہو۔ جیسے: مُشَبَّہ سے تعلق رکھنے والی ساری اغراض تشبیہ کی اقسام میں مُشَبَّہ، مُشَبَّہ بہ کے مقابلہ میں وجہ شبہ میں ناقص ہوتا ہے، اس کو مُشَبَّہ بہ کے ساتھ ملاتے ہیں، اسی طرح مُشَبَّہ بہ سے تعلق رکھنے والی دو قسمیں: مقلوب، و اظہار مطلوب میں مُشَبَّہ مُشَبَّہ کے مقابلہ میں ناقص حقیقی تو نہیں ہے؛ مگر ادعاء مقصد کے تحت ناقص تسلیم کر کے مُشَبَّہ بہ زائد کے ساتھ ملاتے ہیں۔؛ تو تشبیہ سے کام لیں گے، ورنہ تشبیہ چھوڑ کر تشابہ کا عمل اختیار کرے گے، کیوں کہ جب ناقص کو زائد کے ساتھ ملانا مقصود نہیں ہے؛ تو ان کو مساوی درجہ میں رکھے گے، اور مساوی درجہ میں رکھنا۔ کسی کو ترجیح دیئے بغیر۔ تشابہ میں ہوتا ہے: یعنی نفس مشابہت، ہر ایک کو مُشَبَّہ بھی ثابت کرنا اور مُشَبَّہ بہ بھی؛ جیسے اس کی مثال: ابی اسحاق صابی کا شعر: جس میں آنسوں اور شراب کو مساوی درجہ میں ظاہر کیا ہے۔

نَسَابَةٌ دَمْعِي إِذْ جَرَى وَ مُذَامَتِي بِقَمِينٍ مِثْلُ مَا فِي الْكَاسِ عَيْنِي تَسْكُبُ.

فَرَأَى مَا أَذْرَى أَبَا النُّعْمِ اسْبَلْتُ جَفُونِي، أَمْ مِنْ عِبْرَتِي كُنْتُ أَشْرَبُ [فی معادن النعمان ص ۲۹۶]

ت: میرے آنسو اور میری شراب دونوں آپس میں مشابہ ہے، پیالے میں جو ہے اس کے مانند میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں، ایسے خدا کی قسم مجھے نہیں معلوم کہ میری پلکوں نے شراب میں سے بہایا ہے، یا میں اپنے آنسو میں سے پیتا تھا اس شعر میں شاعر نے دمخ اور شراب کو مساوی درجہ میں ظاہر کرنے کی غرض سے عمل تشبیہ کو چھوڑ کر عمل تشابہ اختیار کیا ہے، اس لیے کہ شاعر کے نزدیک شراب و آنسو میں سے نہ کوئی ناقص ہے، اور نہ کوئی زائد ہے، بل کہ دونوں مساوی ہے۔

عبارت: وَيَجْرُؤُ التَّشْبِيهُ أَيْضًا، كَتَشْبِيهِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالصُّبْحِ، وَ عَكْسِيهِ، مَتَى أُرِيدَ ظَهْوُ مَنِيرٍ فِي مَظْلَمٍ أَكْثَرُ مِنْهُ.

ترجمہ: عمل تشبیہ بھی جائز ہے، جیسے: گھوڑے کی پیشانی کو صبح کے ساتھ تشبیہ دینا ہو، اور اس کے برعکس جب روشن شی کی کو اس سے زائد، تاریکی میں ظاہر کرنا مقصود ہو۔

تشریح: مصنف کی لفظ ”احسن“ سے معلوم ہوتا ہے کہ عمل تشبیہ بھی ایسی جگہ پر جائز ہے، جہاں چہ اس عبارت سے اس کی وضاحت کی کہ ایسی جگہوں پر کسی غرض کی وجہ سے یا کسی سبب کی وجہ سے ان میں ایک کو مثبت دوسرے کو مثبتہ بہ بنانا ہو، تو بھی جائز ہے، جیسے: گھوڑے کی پیشانی کو صبح کے ساتھ تشبیہ دو، یا صبح کو گھوڑے کی پیشانی کے ساتھ تشبیہ دو، جب روشن شی کو اس سے زائد تاریک شی کے درمیان ظاہر کرنا مقصود ہو، ورنہ اگر غرہ فرس میں مبالغہ پیدا کرنا ہو، تو اس کو مثبتہ بنانا ہوگا، یعنی عمل تشبیہ ضروری ہو جائے گا۔

### ﴿تشبیہ کا پانچواں بحث: اقسام تشبیہ﴾

اس بحث میں مصنف نے اٹھارہ اقسام تشبیہ تحریر فرمائی ہیں، ان اٹھارہ قسموں کو پانچ تقسیم میں منقسم کیا ہیں: ۱= طرفین کے اعتبار سے چار اقسام، ۲= تعدد طرفین کے اعتبار سے بھی چار قسمیں، ۳= وجہ شبہ کے اعتبار سے چھ اقسام، ۴= ادوات کے اعتبار سے دو قسمیں، ۵= غرض کے اعتبار سے بھی دو قسمیں، یعنی یہ کل اٹھارہ اقسام ہوتی ہیں، جن کو مع اشرہ ترتیب سے بیان کر رہے ہیں۔

عبارت: وَهُوَ: بِاعْتِبَارِ الطَّرْفَيْنِ، إِمَّا تَشْبِيَهُ مُفْرَدٍ بِمُفْرَدٍ، وَ هُمَا غَيْرُ مُقِيدَيْنِ، كَتَشْبِيهِ الْخَدِّ بِالْوَرْدِ، أَوْ مُقِيدَانِ، كَقَوْلِهِمْ: (هُوَ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ)، أَوْ مُخْتَلِفَانِ، كَقَوْلِهِ: (وَالشَّمْسُ كَالْمَرْأَةِ فِي كَفِّ الْأَسْلِ). وَأَمَّا تَشْبِيَهُ مَرْكَبٍ بِمَرْكَبٍ، كَمَا فِي بَيْتِ بَشَّارٍ. وَأَمَّا تَشْبِيَهُ مُفْرَدٍ بِمَرْكَبٍ، كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيهِ الشَّقِيقِ بِوَ أَمَّا تَشْبِيَهُ مَرْكَبٍ بِمُفْرَدٍ، كَقَوْلِهِ شَعْرٌ: يَا صَاحِبِي تَقْصِبُ نَظْرِي كَمَا تَرِيَا وَجْهَ الْأَرْضِ كَيْفَ تُصَوِّرُ تَرِيَا نَهَاراً مُشْجِئاً قَدْ شَابَهُ ÷ زَهْرُ الرُّبَا فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقْبِرُ

۱۵۵۔ پہلی تقسیم: طرفین کے اعتبار سے، اس کی چار اقسام ہیں:

۱۔ پہلی قسم: طرفین مفرد ہو، اس کی چار صورتیں ہوں گی، ا۔ دونوں مقید ہوں، ب۔ دونوں غیر مقید ہوں، ج۔ مُقَبَّہ غیر مقید، مُقَبَّہ بہ: مقید، د۔ سَمَقَبَّہ: مقید، مُقَبَّہ بہ: غیر مقید۔ ہر ایک کی مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔  
نوٹ: مقید ہونے کا مطلب اس کی صفت ذکر کی جائے۔

(الف) دونوں مقید ہوں، بے فائدہ کوشش کرنے والا پانی پر لکیر والے کی طرح ہے، مُقَبَّہ: کوشش کرنے والا بے فائدہ قید سے مقید ہے، اور مُقَبَّہ بہ: راقم رقم علی الماء سے مقید ہے۔

(ب) دونوں غیر مقید ہوں، رخسار کو گلاب کے ساتھ تشبیہ دینا، دونوں مطلق ہے کسی قید سے مقید نہیں ہیں۔

(ج) پہلا مطلق، دوسرا مقید: سورج کو تشبیہ دینا رخسار طاری ہاتھ میں آئینہ سے، مُقَبَّہ بہ: رخسار طاری ہاتھ کے ساتھ مقید ہے۔

(د) پہلا مقید، دوسرا مطلق: رخسار طاری ہاتھ میں آئینہ کو سورج کے ساتھ تشبیہ دینا، مُقَبَّہ مقید ہے۔

۲۔ دوسری قسم: طرفین مرکب ہوں، اس کی مثال ماقبل میں بشار کے شعر کے تحت گزر چکی ہے؛ جیسے: کَاَنَّ مُشَارَ النِّعَمِ نَوْقٌ رَوْوَسَنَاجٍ وَ أَسِیَافُنَا لَیْلٌ تَهَاوِی کَوَاکِبُهُ۔ اس میں مُقَبَّہ بہ: اشیا متضمنہ، متلاصقہ کے مجموعہ سے حاصل ہونے والی کیفیت ہے، جو ماقبل میں ہم پڑھ چکے ہیں، وہاں مراجعت کر لی جائے۔

۳۔ تیسری قسم: مُقَبَّہ مفرد، مُقَبَّہ بہ مرکب، اسکی مثال بھی ماقبل میں بشار کے دوسرے شعر میں گزر چکی ہے؛ جیسے: وَ کَاَنَّ مُخَمَّرَ الشَّقِیْقِ ÷ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ . أَعْلَامٌ یَاقُوْبُ تُشْرِیْنَ ÷ عَلٰی رِمَاحٍ مِّنْ زَبَرَجَدٍ . (نہی لمصباح: ۱۱۶) اس میں مُقَبَّہ مفرد ہے، اور مُقَبَّہ بہ: اشیا متلاصقہ کے مجموعہ سے حاصل ہونے والی کیفیت ہے جس کی تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔

۴۔ چوتھی قسم: مُقَبَّہ مرکب، مُقَبَّہ بہ مفرد؛ اس کی مثال ابوتمام کا شعر معصم باندہ کی تعریف میں:

یَا صَاحِبِی تَقْصِیَا نَظْرَ بَکْمَا ÷ تَرِیَا وَجْهَ الْأَرْضِ کَیْفَ تُصَوِّرُ .

تَرِیَا نَهَاراً مُّشْمِساً قَدْ شَابَهُ ÷ زَهْرُ الرُّیَا فَکَاثِمَا هُوَ مُقَمِّرُ . (فی معادن التصنیص: ۷۸/۲)

ل: تقصیا نظر بکما: خوب غور سے دیکھنا، تصور: صورت بدلنا، شاہ: حالط، رہی: ٹیلہ، زہر: شادابی۔

ت: اے میرے دونوں دوست اتم خوب غور سے دیکھو اتم دونوں زمین کے چہروں کو دیکھو گے، وہ کیسے صورتیں بدلتے ہیں، اور تم سورج والے دن کو جس سے ٹیلے کی ہریالی مل گئی ہو دیکھو گے کہ گویا: وہ چاندنی رات ہے۔ اس شعر میں مُقَبَّہ بہ: وہ نہار شمس ہے جس سے ٹیلہ کی سرسبز شادابی ملی ہوئی ہو، جو مرکب ہے، اور مُقَبَّہ بہ: اللیل المقمر مفرد ہے۔

عیارت و ایضاً: اِنْ تَعَلَّدَ طَرَفَاہُ فَهَوَ: اِمَا مَلْفُوْفٌ، کَقَوْلِهِ شَعْرٌ: کَاَنَّ قُلُوْبَ الطَّیْرِ رَطْبًا یَابِسًا ÷ لَدٰی وَ کَرِهَا الْعُنَابُ وَ الْحَشَفُ الْبَالٰی، اَوْ مَفْرُوْقٌ، کَقَوْلِهِ شَعْرٌ: النَّشْرُ مِثْلُکَ وَ الْوُجُوْہُ دَنَانِیْرٌ ÷ اَطْرَافُ الْاَکْکَفِ عَنَمٌ۔

وإن تعدّد طرقه الأول، فتشبيه التسوية، كقوله شعر: صُدغ الحبيب و حالي ۛ كلاهما كالتبالي. وإن تعدّد طرقه الثاني، فتشبيه الجمع، كقوله شعر: كأنما يتبسّم عن لؤلؤ ۛ منضّذ أو برّذ أو أفاح.

۲۴- دوسری قسم تعدد طرفین کے اعتبار سے: اسکی چار قسمیں ہیں: - ملفوف - مفروق - تشبیہ التّسویۃ - تشبیہ الجمع۔

۱- پہلی قسم ملفوف: وہ تشبیہ جہاں طرفین متعدد ہوں؛ مگر پہلے ایک ساتھ چند مُشَبَّہ ہو، پھر اسی ترتیب سے چند ایک ساتھ مُشَبَّہ بہ ہو، جیسے اس کی مثال: امرأ القیس کا قول عقابی پرندہ کی تعریف میں:

كَانَ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا يَابِسًا ۛ لَدَى وَ شَرَّهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي. [فی دیوانہ - ۲۸]

ل: رطباً: تازہ، یابساً: خشک، و کر: گھونسلا، عناب: تازہ کھجور، الحشف البالی: بدبودار سوکھی کھجور۔

ت: گویا پرندہ کا دل: بعض تازہ، بعض خشک، عقابی پرندہ کے گھونسلے کے پاس تازہ کھجور یا خشک کھجور کی طرح ہے۔

شاعر نے پرندہ کے تازہ جگر کو عناب کے ساتھ، اور پرانے خشک جگر کو حشف البالی کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اولاً ایک ساتھ دو مُشَبَّہ ذکر کیا، پھر اسی ترتیب سے مُشَبَّہ بہ ذکر کیا۔

۲- دوسری قسم مفروق: وہ تشبیہ ہے جہاں طرفین متعدد ہوں؛ مگر پہلے ایک مُشَبَّہ، پھر مُشَبَّہ بہ، پھر مُشَبَّہ، پھر اس کا مُشَبَّہ بہ ذکر کیا جائے؛ جیسے اس کی مثال: مرثی الاکبر کا قول:

النَّشْرُ مِثْلُكَ وَالْوُجُوهُ دَنَانِيرٌ ۛ وَ اطراف الاكف عَنَم. [من معاد التبعيض - ۲/۸۹]

ت: خوشبو منک کی طرح ہے، چہرہ دینار، اور ہتھیلی کے پردے لال درخت کی طرح ہے۔ شاعر نے تین تشبیہات ذکر کی ہیں؛ مگر پہلے مُشَبَّہ، پھر اس کا مُشَبَّہ بہ؛ اسی طرح دوسرے، اور تیسرے میں ایک ساتھ ذکر کیا ہے،

۳- تیسری قسم تشبیہ التّسویۃ: طرفین میں سے صرف مُشَبَّہ متعدد ہو، اور مُشَبَّہ بہ مفرد ہو؛ چونکہ متکلم نے دو یا زیادہ

چیزوں کو تشبیہ کے ذریعہ مساوی قرار دیا ہے، اس لئے اسے تشبیہ التّسویۃ کہتے ہیں،

۴- چوتھی قسم تشبیہ الجمع: اور اگر طرف ثانی: یعنی مُشَبَّہ بہ متعدد ہو؛ تو تشبیہ الجمع کہتے ہیں، اس لیے کہ متکلم نے ایک امر کی تشبیہ میں چند اشیاء کو جمع کیا ہے، دونوں کی مثال حسب ذیل ہیں: تشبیہ التّسویۃ کی مثال: شاعر کا قول:

صُدغ الحبيب و حالي ۛ كلاهما كالتبالي. [فی لمعاد النصص - ۲/۸۸]

ل: صُدغ: کان و آنکھ کے درمیان والا حصہ: یعنی کپٹھی، مراد یہاں: بالی ہے۔ ت: محبوبہ کے بال، اور میری حالت دونوں باتوں کی طرح ہیں۔ اس تشبیہ میں مُشَبَّہ بہ متعدد ہے۔ تشبیہ الجمع کی مثال: ہستی کا قول:

كَأَنَّمَا يَتَبَسَّمُ عَنْ لَوْلُو ۛ مُنْضِذٌ أَوْ بَرِّذٌ أَوْ أَفَاح. [فی دیوانہ - ۱/۱۷۶]

ل: منضّذ: تہہ جہہ بہرہ: اولہ، افاح: گل بابونہ۔ ت: گویا کہ وہ تہہ بہ تہہ موتی، اور اولہ، اور گل بابونہ سے ہنس رہا ہے۔

اس شعر میں سکر ایٹ کو تین اشیاء: برد، افاح، لولو سے تشبیہ دی گئی ہے۔ الحاصل مُقَبَّہ بہ متعدد ہے۔

۳- تیسری تقسیم وجہ شبہ کے اعتبار سے: اس کی چھ قسمیں ہیں، تین مقسم سے۔

عبارت: و باعته ارجو جہہ: إمام تمثیل، و هو: ما وجہه مُتَرَجِّعٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ، کما مرَّ، و قَبْدَةُ السَّكَامِ بكونه غير حقيقي؛ کما مرَّ فی تشبیہ مَثَلِ الْيَهُودِ بِمَثَلِ الْحَمَارِ، و أما غير تمثيل، و هو بخلافه۔

ترجمہ: وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ یا تو تمثیل ہے، اور وہ: وہ ہے جس میں وجہ شبہ متعدد اشیاء سے مترجع ہو؛ جیسا کہ گزر ا۔ اور علامہ سکا کی نے اس کو اس کے غیر حقیقی ہونے سے متعین کیا ہے؛ جیسا کہ: ہو کو گد، ہوں کے ساتھ تشبیہ دینے میں گزرا، یا تو غیر تمثیل ہوگی، اور وہ وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو۔

تشریح: وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی چھ قسمیں ہیں؛ مگر مقسم تین ہیں: یعنی پہلے مقسم کے اعتبار سے دو قسمیں، اسی طرح دوسرے و تیسرے مقسم کے اعتبار سے دو دو۔

پہلا مقسم: وجہ شبہ کی مترجع ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: - تمثیل، - غیر تمثیل۔

۱- تشبیہ تمثیل: جس میں وجہ شبہ چند اشیاء سے مترجع ہو؛ اسکی مثالیں بحث اول میں وجہ شبہ مرکب حسی کے تحت ابوقیس، اور بشار ابن معمر کے اشعار میں گزر چکی ہیں۔

۲- تشبیہ غیر تمثیل: جس میں وجہ شبہ متعدد اشیاء سے مترجع نہ ہو؛ بل کہ وجہ شبہ مقرر ہو۔ (اس کی مثالیں بھی بحث اول گزر چکی ہیں)

سکا کی کی رائے: علامہ سکا کی کے نزدیک تشبیہ تمثیل وہ ہے جس میں وجہ شبہ مرکب ہو، اور وہ حسیاً و عقلاً متحقق نہ ہو، بل کہ مرکب دہمی ہو، جیسے آیت کریمہ: مَثَلِ الْيَهُودِ بِمَثَلِ الْحَمَارِ؛ اور اسی طرح امرئ القیس کا شعر: مَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَيَابِ اغْوَالٍ، لِهَذَا تَمَثِيلٌ عِنْدَ السَّكَامِ کی انحصار ہے۔ جمہور کے مقابلہ میں؛ چنانچہ ابوقیس بنت اسلم کے شعر ”ثُريا كواكبر کے خوشہ کے ساتھ تشبیہ دینا“، جمہور کے نزدیک تمثیل ہے، سکا کی کے یہاں مرکب حسی ہونے کی وجہ سے غیر تمثیل ہوگی۔

عبارت: و أيضا اما محمل، و هو: ما لم يذكر وجهه، فمنه: ما هو ظاهر يفهمه كل أحد نحو: زيد كالأسد، و منه: خفي لا يدركه إلا الخاصة، كقول بعضهم: (هم كالحلقة المفرغة لا يذرى أين طرفاها) أي هم متناسبون في الشرف، كما أنها متناسبة الأجزاء في الصورة و أيضا منه ما لم يذكر فيه وصف أحد الطرفين. و منه: ما ذكر فيه وصف المشبه به وحده. و منه: ما ذكر فيه وصفهما، كقوله شعر: صَنَفْتُ عَنْهُ وَلَمْ تَصْدِفْ مواهبة: عني و عارده ظنني فلم يخب. كالغيث إن جئته و أفاك ريقه: و إن ترحلت عه لج في الطلب. و أما مفصل، و هو: ما ذكر وجهه، كقوله: و نغره في

صفاء: و اذمعی کاللاتی.

ترجمہ: نیز تشبیہ یا تو مجمل ہوگی، اور وہ: وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور نہ ہو؛ چنانچہ مجمل کی ایک قسم ظاہر ہے جس کو ہر ایک سمجھتا ہو، جیسے: ”زید کا لاسد“ اور ایک قسم غبی ہے جس کو صرف خاص لوگ جانتے ہوں؛ جیسے: بعضوں کا قول: (ہم کالخلقۃ المفسرۃ لا یذری ابن طرفاھا)؛ یعنی وہ شرافت میں مساوی ہیں جیسا کہ وہ شکل و صورت میں متناسب الاءزاء ہیں، نیز مجمل میں سے ہے وہ جس میں طرفین میں سے کسی کے وصف کو ذکر نہ کیا ہو، اور مجمل میں سے وہ ہے جس میں صرف مشبہ بہ کا وصف مذکور ہو، اور مجمل میں سے ہے جس میں دونوں کا وصف مذکور ہو؛ جیسے شاعر کا شعر: صَدَفْتُ عَنْهُ وَ لَمْ تَصْدِفْ مَوَاهِبُهُ؛ یا تو مفصل ہوگی، اور وہ: وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور ہو؛ جیسے شاعر کا قول: وَ نَعْرُهُ فِي صَفَاءٍ وَ اَذْمَعِي كَاللَّاتِي.

تشریح: دوسرا مقسم: وجہ شبہ کے مذکور و مخدوف ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:۔۔ مجمل،۔۔ مفصل۔  
۳۔ تشبیہ مجمل: جس میں وجہ شبہ مذکور نہ ہو، اب اس کی دو شکلیں ہیں:

ظاہر: جس کو ہر خاص و عام سمجھتا ہو؛ یعنی جس کی تفصیل کی ضرورت نہ ہو؛ جیسے: ”زید کا لاسد“۔

غبی: جس کو صرف خاص لوگ ہی سمجھ سکتے ہوں؛ جیسے اس کی مثال: (ہم کالخلقۃ المفسرۃ لا یذری ابن طرفاھا)؛ یعنی تمام بھائیوں کا شرافت میں مساوی ہونا، نہ کوئی فاضل ہے، اور نہ کوئی افضل ہے؛ جیسے گول، غیر منقطع حلقہ جس میں طرف و وسط کا احساس نہیں ہوتا ہے، یہ ایسی تشبیہ ہے جس کی تفصیل کی ضرورت ہے، اور اسے صرف خاص لوگ ہی سمجھ سکتے ہیں؛ اس لیے اسے غبی کہیں گے۔

وایضاً منہ: مجمل کی چند اور شاخیں ہیں: (۱): مشبہ کے کسی وصف سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہو، اس کی مثال مصنف نے ذکر نہیں کی ہے۔ (۲): مشبہ بہ کے کسی وصف سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہو، جیسے: (ہم کالخلقۃ المفسرۃ لا یذری ابن طرفاھا)۔ اس تشبیہ میں مشبہ بہ کا وصف مذکور ہے جس سے وجہ شبہ کی طرف دلالت ہوتی ہے، (۳): کسی سے اشارہ نہ ہوتا ہو، جیسے: زید کا لاسد، (۴): مشبہ و مشبہ بہ دونوں کے وصف سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہو؛ جیسے اس کی مثال شاعر ابو تمام کا شعر: حسن بن سہل کی تعریف میں، اس کو بھی مجمل کہیں گے۔

صَدَفْتُ عَنْهُ وَ لَمْ تَصْدِفْ مَوَاهِبُهُ عَنِي وَ عَاوَدَهُ ظَنِّي فَلَمْ يَخْبَ.

کَانِيَتْ اِنْ جِئْتَهُ وَ اَفَاكَ رِيْقُهُ اِنْ تَرَّحَلْتَ عَنْهُ لِحْ فِي الطَّلَبِ. [فی دیوانہ ۲۱]

ل: صدف: عراض کرنا، مواہب: عطیات، و عجب یخرب: ناکام ہونا، ریق: فضل بارش، لِح: پیچھے لپکنا۔

ت: میں نے ممدوح حسن بن سہل سے روگردانی کی؛ مگر اس کے عطیات نے روگردانی نہیں کی، میرا خیال اس کے پاس



واپس لوٹا؛ مگر ناکام نہیں ہوا۔ وہ بارش کی طرح ہے، اگر تو اس کے پاس جائے گا؛ تو اس کی افضل بارش کا حصہ تجھ کو ملے گا، اور اگر تو اس سے بھاگے گا؛ تو وہ تلاش میں پیچھے بھاگے گی، محل استنباط: شاعر نے اس تشبیہ میں وجہ شبہ ذکر نہ کی؛ مگر مُشَبَّہ و مُشَبِّہ یہ کما پیسے اوصاف ذکر کیے ہیں جس سے وجہ شبہ کی طرف نشاندہی ہوتی ہے، مثلاً مُشَبَّہ کے اوصاف: ممدوح کے عطیات کا نزول شاعر پر، اقبال و اعراض دونوں حالت میں، مُشَبَّہ بہ کا وصف: بارش کا نزول طلب و عدم طلب دونوں حالت میں، ان دونوں کے اوصاف سے وجہ شبہ: لطف اندوز، فیض پانا۔ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ الحاصل مجمل کی وجہ شبہ نہ ہونے کے اعتبار سے تین اقسام ہیں: ۱۔ طرفین کے وصف مذکور نہ ہو، ۲۔ طرفین کے وصف مذکور ہو، ۳۔ صرف مُشَبَّہ بہ کا وصف مذکور ہو۔ چوتھی قسم بھی نکل سکتی ہے مگر علامہ قزوینی نے بیان نہیں کی ہے، اور وہ صرف مُشَبَّہ کا وصف مذکور ہو، اس کی مثال: وَصَلَتْ مَوَاحِبُ إِلَى، طَلَبْتُ مِنْهُ، أَوْلَمَ أَطْلُبُ، ہو کالغیث۔

نوٹ: وصف سے مراد وہ وصف ہے جس سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہو؛ جیسے: زید الجریٰ کالأسد میں جری یہ ایسا وصف ہے جس سے وجہ شبہ جرات کا علم ہوتا ہے، لہذا زید العالم کالأسد جیسی مثالوں میں عالم وصف سے وجہ شبہ کی طرف اشارہ نہیں ہوتا ہے، ایسا وصف یہاں مراد نہیں ہے۔

۴۔ تشبیہ مفصل: جس میں وجہ شبہ مذکور ہو؛ جیسے اس کی مثال شاعر کا شعر: نَغْرُهُ فِي صَفَاءٍ وَّ أَذْمَعَى كَالْدَلَاكِ. ت: اس کے دانت صفائی میں اور میرے آنسو موتیوں کی طرح ہے، اس شعر میں وجہ شبہ صفائی صراحتاً مذکور ہے؛ اس لیے اسے مفصل کہا جائے گا۔

عبارت: وَقَدْ يُتَسَامَحُ بِذَنْبِهِ مَا يَسْتَبِغُهُ مَكَانُهُ، كَقَوْلِهِمُ لِلْكَلَامِ الْفَصِيحِ: هُوَ كَالْعَسَلِ فِي الْحَلَاوَةِ. فَإِنَّ الْجَامِعَ فِيهِ لَازِمُهُا، وَ هُوَ مِثْلُ الطَّبَعِ۔

ترجمہ: کبھی وجہ شبہ کی جگہ اس معنی کو سماخ ذکر کیا جاتا ہے جو اس کا لازم ہوتا ہے، جیسے عربوں کا قول: هُوَ كَالْعَسَلِ فِي الْحَلَاوَةِ۔ پس بے شک وجہ شبہ اس میں حلاوت کا لازم ہے، اور وہ طبیعت کا میلان ہے۔

تشریح: کبھی وجہ شبہ کی جگہ تسامح و تساہل وجہ شبہ کا ملزوم، اور مقبوع ذکر کیا جاتا ہے؛ جیسے اس کی مثال: کلام فصیح کو شہد کے ساتھ تشبیہ دی جائے، وجہ شبہ: حلاوت اس میں اصل نہیں ہے؛ بل کہ حلاوت یہ اصل میں وجہ شبہ کا ملزوم و مقبوع ہے، اصل میں وجہ شبہ: طبیعت کا میلان ہے جس کے لئے حلاوت ملزوم ہے، یہاں حلاوت وجہ شبہ تسامح ذکر کی گئی ہے۔

عبارت: وَ أَيْضًا إِمَّا قَرِيبَ مُبْتَدَلٍ، وَ هُوَ: مَا يَنْتَقِلُ فِيهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ إِلَى الْمُشَبَّهِ بِهِ، مِنْ غَيْرِ تَدْقِيقٍ نَظَرٍ، لظَهْرٍ وَ جِهَةٍ فِي بَادِي الرَّأْيِ، لِكُونِهِ أَمْرًا جُمْلِيًّا، فَإِنَّ الْجُمْلَةَ أَسْبَقُ إِلَى النَّفْسِ؛ أَوْ قَلِيلَ التَّفْصِيلِ مَعَ غَلَبَةِ حُضُورِ الْمُشَبَّهِ بِهِ فِي الدِّهْنِ، إِمَّا عِنْدَ حُضُورِ الْمُشَبَّهِ، لِقَرَبِ الْمُنَاسَبَةِ، كَمُشَبَّهِ الْحَجَرَةِ الصَّغِيرَةِ

بالکوز فی المقدر والشکل؛ أو مطلقاً لتکثره علی الجسم، کالشمس بالمرآة المجلوة، فی الاستدارة  
لـ الاستدارة لمعارضه کل من القرب والتکرار والتفصیل.

ترجمہ: نیز وجہ شبہ یا تو قریب مبتذل ہوگی، اور وہ: وہ ہے جس میں ذہن مُثَبِّہ سے مُثَبِّہ بہ کی طرف بغیر غور و فکر منتقل ہو جائے  
وجہ شبہ کے واضح ہونے کی وجہ سے، اور وجہ شبہ کا واضح ہونا یا تو اس کے مجمل ہونے کی وجہ سے ہو؛ کیوں کہ مجمل نفس کی طرف  
زیادہ سابق ہوتا ہے، یا وجہ شبہ کے قلیل التفصیل ہونے کی وجہ سے ہو، اور مُثَبِّہ کے ذہن میں حضور کے وقت باہم قرب  
مناسبت کی وجہ سے مُثَبِّہ بہ کا ذہن میں اکثر حضور ہو؛ جیسے: چھوٹے مکے کو کورے کے ساتھ شکل و مقدار میں تشبیہ دینا، یا مُثَبِّہ  
بہ مطلقاً کسی قید کے بغیر تکرار علی الحس کی وجہ سے ذہن میں اکثر حاضر ہو؛ جیسے: سورج کو تشبیہ دینا استدارة و استنارة میں،  
قرب و تکرار میں سے ہر ایک کی تفصیل کے معارض ہونے کی وجہ سے.

تشریح: وجہ شبہ کا تیسرا مقسم: ابتذال اور غرابت کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں: - تشبیہ مبتذل، - بعید۔  
تشبیہ مبتذل: جس میں ذہن وجہ شبہ کے واضح ہونے کی وجہ سے اول و حلہ میں بغیر غور و فکر کے مُثَبِّہ سے مُثَبِّہ بہ کی طرف  
منتقل ہو جاتا ہو، اس کا دوسرا نام تشبیہ قریب ہے، بالفاظ دیگر تشبیہ کو سمجھنے و سمجھانے کی ضرورت نہ پڑتی ہو۔  
● وجہ شبہ واضح کب ہوتی ہے؟ وجہ شبہ ظاہر و واضح دو امر کی وجہ سے ہوتی ہے: (۱) اس کا مجمل ہونا، (۲) اس کا قلیل  
التفصیل ہونا۔ پہلا امر مجمل: اس سے مراد جس میں تفصیل نہ ہو، نہ کہ جس کا معنی واضح نہ ہو، اور یہ بات طے ہے، امر  
مجمل بمعنی اول کا سمجھنا امر مفصل کے مقابلہ میں اہل ہے؛ جیسے: انسان کے دو معنی ہیں: ۱- مجمل: یعنی فقط حیوان، ۲-  
حیوان نامق، متحرک بالارادة، حساس، مستقیم القامہ، وغیرہ، ظاہری بات ہے کہ امر مجمل کا سمجھنا مفصل کے مقابلہ میں اہل  
ہے۔ وجہ شبہ کے ظہور کا دوسرا امر قلیل التفصیل ہونا ہے، اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) طرفین میں قرب مناسبت کی وجہ سے  
مُثَبِّہ کے اختصار کے وقت مُثَبِّہ بہ کا بھی اختصار ہو جاتا ہے، (۲) یا مطلقاً کثرت سے مشاہدہ ہونے کی وجہ سے مُثَبِّہ بہ  
کا اختصار ہوتا ہے، ان دو صورتوں میں: یعنی قرب مناسبت یا کثرت مشاہدہ کی وجہ سے مُثَبِّہ بہ جلدی متحضر ہوتا ہے؛ اور  
جو جلدی متحضر ہوتا ہے اس کی زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں ہے، اسی لیے اس کو تشبیہ قریب مبتذل کہا جاتا ہے.

لمعارضه کل من القرب والتکرار والتفصیل: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض: وجہ شبہ کا قلیل  
التفصیل ہونا وضاحت کی علت کیسے بن سکتا ہے؟ کیوں کہ التفصیل فی ذاته عدم ظہور کا تقاضا کرتی ہے، لہذا قلیل  
التفصیل ہونا ابتذال اور قرب کا سبب نہ ہونا چاہئے۔

جواب: قلیل التفصیل کی مذکورہ دو صورتیں: یعنی قرب مناسب اور تکرار علی الحس تفصیل کے معارض ہے؛ کیوں کہ یہ  
دونوں سرعت انتقال چاہتی ہے، اور تفصیل بطی انتقال چاہتی ہے، گویا دونوں باہم معارض ہیں، اور قاعدہ ہے، "إذا

تعارضاً تساقطاً" گویا: یہ چیزیں امر مجمل جیسی ہیں، یعنی جس میں تفصیل کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور یہ وصف ابتذال کا سبب ہوتا ہے، لہذا قلیل التفصیل بھی ابتذال کا سبب ہوگا۔

عبارت: **أَمَّا بَعِيدٌ غَرِيبٌ**، و هو بخلافه لعدم الظهور، لكثرة التفصيل كقوله: **والشمس كالمرآة في كَفِّ الْأَشْلَى**، أو ندور حضور المُشَبَّه به، إِمَّا عند حضور المُشَبَّه، كما مر. وإما مطلقاً، لكونه وهمياً أو مر كذا خالياً أو عقلياً كما مر، و لقلة تكرره على الحسن، كقوله: **والشمس كالمرآة في كَفِّ الْأَشْلَى**، والغربة فيه من وجهين.

ترجمہ: یا تو تشبیہ بعید غریب ہوگی، اور وہ: وہ ہے جو مبتذل کے برخلاف ہو کثرت التفصیل کی وجہ سے؛ جیسے: شاعر کا قول: **والشمس كالمرآة في كَفِّ الْأَشْلَى** یا مُشَبَّه بہ کے کم حضور کی وجہ سے؛ چاہے مُشَبَّہ کے حضور کے وقت یا مطلقاً مُشَبَّہ بہ کے وہی یا مرکب خیالی یا عقلی ہونے کی وجہ سے، جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا، یا حس پر اس کے کم تکرار کی وجہ سے؛ جیسے شاعر کا شعر: **والشمس إلخ**، اور غرابت اس شعر میں دو وجہ سے ہے۔

۶۰- بعید غریب کی تعریف: جس میں ذہن مُشَبَّہ سے مُشَبَّہ بہ کی جانب بغیر غور و فکر کے منتقل نہ ہوتا ہو، وجہ شبہ کے واضح و ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے، بالفاظ دیگر اس تشبیہ کو سمجھنے و سمجھانے کی ضرورت پڑتی ہو۔ اور دوسری وجہ سے وجہ شبہ واضح نہیں ہوتی ہے: (۱) مُشَبَّہ بہ کا کثیر التفصیل ہونا: یعنی اسکے ادراک کے لیے تفصیل کی ضرورت پڑتی ہو؛ اور تفصیل بطور انتقال کا تقاضا کرتی ہے، اور یہ بطوری انتقال کا سبب چاہے مشبہ کے استحضار کے وقت مشبہ بہ کا قلت استحضار ہو، یا مشبہ بہ کا وہی ہونا ہو، یا اس کا مرکب خیالی ہونا ہو، یا مرکب عقلی ہونا ہو، مطلقاً مُشَبَّہ بہ کے وہی ہونے کی وجہ سے ہو؛ جیسے اس کی مثال: "كأناب الأغوا" یا مرکب خیالی کی وجہ سے ہو؛ جیسے اس کی مثال: **كأعلام باقوت نشرن** "یا مرکب عقلی ہونے کی وجہ سے؛ جیسے: "كمثل الحمار يحمل أسفارا" جیسا کہ ماقبل میں تفصیل کے ساتھ یہ مثالیں گزر چکی ہیں۔ (۲) وجہ شبہ کی وضاحت کا دوسرا امر: مُشَبَّہ بہ کا مشاہدہ بہت کم ہوتا ہو؛ جس کے سبب ذہن جلدی منتقل نہ ہوتا ہو، جیسے اس کی مثال: **الشمس كالمرآة في كَفِّ الْأَشْلَى**۔ بسا اوقات سال گزر جاتا ہے مگر بعض انسان کو آئینہ دیکھنا نصیب نہیں ہوتا ہے۔

الغرابة فيه: الشمس كالمرآة في كَفِّ الْأَشْلَى. اس شعر میں غرابت دو وجہ سے ہے: ایک تو اس کی وجہ شبہ کثرت تفصیل کا تقاضا کرتی ہے، اور تفصیل غرابت کا مقتضی ہے، اور دوسرا امر مُشَبَّہ بہ کا مشاہدہ بہت کم ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ندرت و غرابت پیدا ہوتی ہے۔

عبارت: **المراد بالتفصيل، أن تنظر في أكثر من وصف، ويقع على وجوه: أعرفها أن تأخذ بعضاً**

تَدْعُ بَعْضاً كَمَا فِي قَوْلِهِ شَعْرٌ: حَمَلْتُ رُدَيْنِيَا كَانَ سِنَانَهُ سَنَا لَهَبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِذُخَانَ. وَ أَنْ تَعْتَبِرَ الْحَسْبُ، كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيهِ الثَّرِيَا.

ترجمہ: تفصیل سے مراد یہ ہے کہ کسی وصف کے زیادہ اوصاف میں تیرا غور کرنا، اور اس کی بہت اقسام ہیں، ان میں سے زیادہ مشہور تیرا بعض اوصاف کا لینا، اور بعض کا چھوڑ دینا؛ جیسا کہ شاعر کا قول: "حملت ردینیا الخ" اور یا تو تمام اوصاف کا اعتبار کریں؛ جیسے اس کی مثال: تشبیہ ثریا میں گزر چکی۔

تشریح: قریب مبتذل اور بعید غریب میں جو قلیل التفصیل اور کثیر التفصیل کا لفظ مذکور ہوا ہے، اس میں تفصیل سے مراد کسی ایک شے کے سارے اوصاف میں غور و فکر کرنا، مثلاً: درخت ایک شے ہے، اور اس کا اعتبار کرنا مراد ہے، اس کی بہت ساری اقسام ہیں: مثلاً تمام اوصاف کا وجود اعتبار کرنا، یا عدماً اعتبار کرنا، یا بعض وجود کا اور بعض عدم کا، اور یہ تین حالتیں یا تو ایک شے میں ہو، یا دو میں، یا تین میں، یا تین سے زائد میں۔ گویا تین حالتیں چاروں میں سے ایک میں ہوگی؛ اور تین کو چار میں ضرب دیں؛ تو کل بارہ اقسام ہوں گی، ان اقسام میں زیادہ مشہور صرف دو قسمیں ہیں، جس کو ہمارے خطیب قزوینی نے بیان کیا ہے، (۱) بعض اوصاف کے وجود کا اعتبار کرنا، اور بعض کے عدم کا اعتبار کرنا؛ جیسے اس کی مثال: امری القیس کا شعر: حَمَلْتُ رُدَيْنِيَا كَانَ سِنَانُهُ سَنَا لَهَبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِذُخَانَ. [فی دیوانہ ۲۰۰]

ل: ردینیا: وہ نیزہ جو ردیہ کی طرف منسوب ہو، ردینہ ایک عورت ہے جو نیزے پر تاتی تھی۔ سنان: نیزے کا پھل، دھار، سنا: چمک، روشنی، لہب: شعلہ، لپٹ: ت: میں نے ردینی نیزہ ہاتھ میں لیا، گویا: اس کا پھل شعلہ کی چمک کی طرح ہے جس کے ساتھ دھواں نکلا ہوا ہو۔

تشریح: مذکورہ شعر میں امری القیس نے لہب میں بعض اوصاف: یعنی شکل، رنگ، چمک کا اعتبار کیا اور بعض کے عدم: یعنی اتصال بالذخاں کا اعتبار کیا۔ دوسری قسم: شے کے تمام اوصاف کا اعتبار کرنا، اس سے مراد تمام اوصاف جو وجہ شبہ میں وجود و ثبوت کی حیثیت سے ملحوظ ہیں۔ ورنہ وجہ شبہ میں موجود تمام اوصاف کا اعتبار کرنا کسی کے بس کی بات نہیں ہے؛ اس کی مثال ثریا ستارہ کے انگوڑے کے ساتھ تشبیہ دینے کی مثال میں گزر چکی ہے، جس میں رنگ، شکل اور ان دونوں کا مخصوص متانت پر جمع ہونا، اور ان اجزاء کا مخصوص وضع میں مخصوص مقدار کے ساتھ رکھنا، وغیرہ، الغرض ان کو تفصیل کہتے ہیں۔

عبارت: وَ كَلِمًا كَانَ التَّرَكِيبُ مِنْ أُمُورٍ أَكْثَرُ، كَانَ التَّشْبِيهُ أَبْعَدُ؛ وَ الْبَلِغُ مَا كَانَ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ لَغَرَابَتِهِ؛ وَ لِأَنَّ نَيْلَ الشَّيْءِ بَعْدَ طَلْبِهِ أَلَدُ. وَ قَدْ يُتَصَرَّفُ فِي الْقَرِيبِ بِمَا يَجْعَلُهُ غَرِيبًا، كَقَوْلِهِ شَعْرٌ: لَمْ تَلَقَ هَذَا السُّوْجَ شَمْسٌ نَهَارًا؛ إِلَّا بَوَّحَ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءٌ. وَقَوْلُهُ: عَزَائُهُ مِثْلُ النُّجُومِ ثَوَاقِبًا لَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِبَاتِ

أقول. ویسمى هذا التشبيه المشروط.

ترجمہ: جتنی وجہ شبہ کی ترکیب زیادہ اشیاء سے ہوگی، اتنی تشبیہ زیادہ بعید ہوگی، اور تشبیہ بلیغ اس قسم میں سے ہے اس کے غرابت کی وجہ سے؛ کیوں کہ شئی کا حصول اس کے تلاش و طلب کے بعد زیادہ لذیذ ہوتا ہے، اور کبھی تشبیہ قریب میں وہ تصرف کرتے ہیں جو قریب کو غریب بنا دیتا ہے؛ جیسے شاعر کا قول: "عز ماته مثل النجوم ثاقبا." اور اس تشبیہ کا مشروط نام رکھا جاتا ہے.

تشریح: اگر تفصیل کی گفتگو سے معلوم ہو کہ جتنی وجہ شبہ زیادہ اشیاء سے مرکب ہوگی، چاہے یہ ترکیب خیالی ہو، یا عقلی ہو، اتنی ہی وہ تشبیہ بعید ہوتی جائے گی، اس لیے کہ زیادہ امور سے مرکب ہونے کی وجہ سے تفصیل کی زیادہ ضرورت ہوگی، اور جتنی تفصیل کی ضرورت ہوگی ذہن مُشَبَّہ سے مُشَبَّہ بہ کی طرف انتقال میں دور ہوتا جائے گا، اور جہاں ایسا ہو، وہاں تشبیہ کے ادراک کے لیے غور و فکر زیادہ کرنا ہوگا، اور جو چیز غور و فکر کے بعد حاصل ہوتی ہے، وہ زیادہ لذیذ ہوتی ہے، الحاصل تشبیہ قریب و بعید ان دو قسموں میں سے بلیغ تشبیہ غریب ہے، اس لیے کہ اس میں غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے، اور غور و فکر کے بعد حاصل ہونے والی شئی لذیذ ہوتی ہے.

وقد يتصرف في القريب: کبھی کبھی تشبیہ قریب میں کچھ تصرف کر کے اس کو بعید اور غریب بنا دیا جاتا ہے، خطیب قزوینی نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں:

پہلی مثال: جتنی کا شعر: لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا إلا بوجه ليس فيه حياء. [فی شرح لواحی: ۵۸۹/۲]

ترجمہ: ہمارے دن کے سورج نے اس چہرے کو نہیں دیکھا؛ مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیا نہیں ہے۔ شاعر نے چہرے کو سورج کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اور چہرے کو سورج کے ساتھ تشبیہ دینا تشبیہ قریب و مبتذل ہے؛ اس لیے کہ وہ کثیر السماع اور عادیہ معروف ہے؛ مگر محبوب کے چہرے کی ملاقات میں سورج کے چہرے سے حیا کی نفی کے ذکر نے اس کو ابتذال سے غرابت کی طرف نکال دیا؛ یعنی اس تصرف نے اس کو قریب سے بعید بنا دیا.

دوسری مثال: رشید الدین و طواط کا شعر: عزاته مثل النجوم ثاقبا لولو لم یکن للثاقبات أقول. [فی معاد التفسیر: ۱۹۴]

ترجمہ: اس کے جذبات ستاروں کی طرح روشن ہیں؛ اگر ستاروں کے لیے ڈوبنا نہ ہوتا، شاعر نے حوصلہ و عزم کو نجوم کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اور یہ تشبیہ مبتذل ہے؛ مگر ستارہ کے لیے عدم افول کی شرط لگانا یہ تشبیہ قریب کو بعید بنا دیتا ہے؛ کیوں کہ اب غور و فکر کی اور تفصیل کی ضرورت پڑے گی مصنف فرماتے ہیں کہ اس طرح کی تشبیہ کو تشبیہ مشروط کہا جاتا ہے، اس لیے کہ اس جیسی تشبیہ میں مُشَبَّہ بہ، یا مُشَبَّہ بہ، یا دونوں کو کسی شرط و قید سے متقید کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ ہم ان دو مثالوں میں دیکھ رہے ہیں.

عبارت: وباعتبار أداته: إما مؤكداً، وهو: ما خُذْتُ أداته. مثل: ﴿و هي تمر مر السحاب﴾ (النمل-۸۸) و منه: نحو شعر: والريُّحُ نعبٌ بالغصونِ و قد جرى بذهب الأصيل على لَحَيْنِ الماء. وهو بخلافه كما مر.

۴- چوتھی تقسیم: ادات تشبیہ کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں:- مؤکد-مرسل.

مؤکد و مرسل کی تعریف: مؤکد: وہ تشبیہ ہے جس میں ادات تشبیہ محذوف ہو؛ جیسے اس کی مثال: ﴿و هي تمر مر السحاب﴾ (النمل-۸۸) میں ادات تشبیہ محذوف ہے، اور مؤکد کی ایک قسم وہ ہے جہاں حذف ادات کے بعد مُشَبَّہ بہ کی اضافت مُشَبَّہ کی طرف کی جائے؛ جیسے شاعر کا قول:

والريُّحُ نعبٌ بالغصونِ و قد جرى بذهب الأصيل على لَحَيْنِ الماء. (في المعامد للتبيين- ۱۹۰/۱)

ت: ہوا ڈالیوں کے ساتھ کھلتی ہے، درآں حالاں کہ اصیل: یعنی عصر و مغرب کے مابین وقت کی زروی پانی کی چاندی پر ظاہر ہوئی، محل استشہاد لَحَيْنِ الماء ہے، پانی مُشَبَّہ لَحَيْنِ مُشَبَّہ بہ، ادات محذوف ہے، اور مُشَبَّہ کی طرف مُشَبَّہ بہ کی اضافت ہے تشبیہ مرسل: وہ تشبیہ ہے جس میں ادات تشبیہ مذکور ہو؛ جیسے اس کی مثال ما قبل میں گزری۔

عبارت: و باعتبار الغرض، إما مقبولٌ. وهو: الوافي بافادته، كأن يكون المُشَبَّه به أعرفَ شئ في وجه الشبه، في بيان الحال؛ أو أتم شئ فيه، في الحاق الناقص بالکامل؛ أو مُسلَّم الحُجْم فيه، و معروفاً عند المخاطب، في بيان الإمكان، أو مردودٌ و هو: بخلافه.

ترجمہ: غرض کے اعتبار سے یا تو مقبول ہے، اور مقبول وہ ہے جو افادہ میں وافی ہو، گویا: مُشَبَّہ بہ مُشَبَّہ کے مقابلہ میں اعرف ہو وجہ شبہ میں؛ جب کہ مقصود مُشَبَّہ کی حالت بیان کرنا ہو، یا وجہ شبہ میں مُشَبَّہ بہ کا مکمل ہو، جب کہ ناقص کو کامل کے ساتھ الحاق کرنا مقصود ہو، یا مُشَبَّہ بہ مخاطب کے نزدیک مسلم الحکم اور معرُوف ہو؛ جب کہ وجہ شبہ کے وجود کا بیان مقصود ہو اور تھیں مردود: وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو۔

۵- پانچویں تقسیم غرض کے اعتبار سے، اس کی دو قسمیں ہیں:- مقبول،- مردود۔

تشبیہ مقبول: وہ تشبیہ ہے جس میں مقصود تشبیہ کافی و وافی ہو، مقصود تشبیہ کی چند قسمیں ہیں: (۱) مُشَبَّہ کی حالت بیان کرنا، (۲) ناقص کو کامل کے ساتھ الحاق کرنا، (۳) مُشَبَّہ میں وجہ شبہ کے وجود کا ممکن ہونا، اگر پہلا مقصد تشبیہ سے ہو، تو تشبیہ کے وافی ہونے کے لیے مُشَبَّہ بہ کا مُشَبَّہ کے مقابلہ میں اعرف ہونا ضروری ہے، اگر دوسرا مقصود ہو، تو مُشَبَّہ بہ کا وجہ شبہ میں کامل و مکمل ہونا ضروری ہے، اور اگر تیسرا مقصد ہو، تو مُشَبَّہ بہ کا وجہ شبہ میں مسلم الحکم ہونا، اور مُشَبَّہ بہ کا مخاطب کے نزدیک معرُوف و مشہور ہونا ضروری ہے۔

تشبیہ مردود: جو اپنا فائدہ دینے میں قاصر ہو، بالفاظ دیگر: مذکورہ شرائط سے مُشَبَّہ بہ آسان نہ ہو، تو تشبیہ مردود ہوگی۔

## ﴿عامة﴾

عبارت: وأعلى مراتب التشبيه في قوة المبالغة باعتبار ذكر أركانها أو بعضها، وعلى حذف وجهه و أداته فقط، أو مع حذف الشبه، ثم حذف أحدهما كذا، ولا قوة لغيرها.

ترجمہ: قوت مبالغہ میں تشبیہ کا اعلیٰ مرتبہ تشبیہ کے سارے ارکان کے ذکر یا بعض ارکان کے ذکر کرنے کے اعتبار سے ہے، وجہ شہ اور ادات تشبیہ کے فقط حذف یا مُشَبَّہ کے حذف کے ساتھ، پھر اس کے بعد اعلیٰ درجہ ان میں سے ہے ایک کا حذف کرنا ہے، اسی طرح (مُشَبَّہ حذف ہو، یا نہ ہو) اس کے علاوہ کے لیے قوت نہیں ہے۔

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے تشبیہ کے درجات بیان فرمائے ہیں۔ قوت مبالغہ میں بعض درجات اعلیٰ ہے، اور بعض درجات ادنیٰ ہے۔ حاصل گفتگو یوں ہے کہ کلام کی ہر حالت میں مُشَبَّہ کا مذکور ہونا ضروری ہے، اب تشبیہ کے تین ارکان: - ادات، مُشَبَّہ، وجہ شہ کے حذف و ذکر کے اعتبار سے کل آٹھ صورتیں نکلتی ہیں: وجہ حصر یہ ہے کہ وجہ شہ اور ادات یا تو دونوں مذکور ہوں گے، یا محذوف ہوں گے، یا ان میں سے ایک محذوف ہوگا، اور دوسرا مذکور ہوگا: یہ کل چار صورتیں ہوں گی، اب ان چاروں صورتوں میں مُشَبَّہ مذکور ہوگا، یا محذوف ہوگا؛ لہذا کل آٹھ صورتیں نکلتی ہیں، ان میں سے دو قوت مبالغہ میں اعلیٰ ہیں، اور چار قوت مبالغہ میں ادنیٰ ہے، اور دو میں بالکل مبالغہ نہیں ہے، تفصیل مندرجہ ذیل نقشہ میں مذکور ہے۔

۱	ادات، وجہ شہ، مُشَبَّہ مذکور ہو	زید کالأسد في الشجاعة
۲	ادات وجہ شہ محذوف، مُشَبَّہ مذکور ہو	زید أسد
۳	ادات محذوف، وجہ شہ و مُشَبَّہ مذکور ہو	زید أسد في الشجاعة
۴	وجہ شہ محذوف، ادات و مُشَبَّہ مذکور ہو	زید کالأسد
۵	ادات، وجہ شہ، مُشَبَّہ محذوف ہو	أسد
۶	ادات، وجہ شہ مذکور، مُشَبَّہ محذوف ہو	کالأسد في الشجاعة
۷	مُشَبَّہ، ادات محذوف، وجہ شہ مذکور	أسد في الشجاعة
۸	وجہ شہ، مُشَبَّہ محذوف، ادات مذکور	کالأسد

ان مراتب کو سمجھنے سے پہلے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے: ۱- حذف مُشَبَّہ کا مبالغہ میں کوئی دخل نہیں ہے، ۲-

حذف ادات یہ نوع من مبالغہ ہے، ۳- حذف وجہ شہ بھی نوع من المبالغہ ہے، ۴- حذف ادات، وجہ شہ معاً یہ کمال

من المبالغة ہے؛ لہذا جہاں حذفِ اداات، وجہ شبہ ایک ساتھ ہو؛ وہ اعلیٰ درجہ ہے، اور وہ دو جگہ ہیں:- دوسری قسم،- پانچویں قسم۔ اور جہاں صرف دونوں میں سے ایک ہے، وہ اس سے ادنیٰ درجہ ہے، اور وہ چار ہیں:- تیسری صورت،- چوتھی صورت،- ساتویں صورت،- آٹھویں صورت، اور جہاں وجہ شبہ اداات تشبیہ مذکور ہو؛ وہاں کوئی مبالغہ نہیں، اور وہ دو ہیں:- پہلی صورت،- چھٹی صورت۔

### ۲- دوسرا بیان: الحقیقة والمجاز

عبارت: "و قد یُقَدِّان باللغویین، الحقیقة: الكلمة المستعملة فیما وُضِعَتْ له فی اصطلاح به التخاطب. و الوضع: تعین اللفظ للدلالة علی معنی بنفسه. فخرج المجاز، لأن دلالة بقرينة دون المشترك. ترجمہ: حقیقت و مجاز کو کبھی لغوی سے مقید کیا جاتا ہے، حقیقت: وہ کلمہ ہے جو مخاطب کی اصطلاح میں اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہو، وضع کہتے ہیں: لفظ کا خود معنی پر دلالت کے لیے متعین ہونا، چنانچہ مجاز خارج ہو گیا؛ اس لیے کہ اس کی دلالت قرینہ کے ذریعہ ہوتی ہے، نہ کہ مشترک۔

تشریح: حقیقت: لفظ: النبوت ای الثابت فی محله، بروزن فعل حقیق تھا، "باء" اس میں اسمیت کی طرف منتقل کرنے کے لیے لٹکی گئی ہے، مجاز: لفظ: پار کرنے والا، یہ اصل میں "مجاز" تھا بمعنی اسم فاعل و مفعول، اس میں تغلیل ہوئی ہے۔ اللغویین: اس قید سے حقیقت و مجاز کی چار قسمیں: لغوی، شرعی، عرفی، عقلی میں سے صرف عقلی کو خارج کیا ہے؛ اس لیے کہ اس میں مجاز شرعی و عرفی کا بھی محل ہے، ممکن ہے علامہ قزوینی نے عقلی کو صرف اس لیے لغوی کی قید سے خارج کیا کہ عام طور پر لغوی کا مقابل عقلی ہوتا ہے، بعض لوگوں نے اس بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے مصنف پر اعتراض کیا ہے، اور اس قید کو ناپسند کیا ہے۔

❖ حقیقت کی تعریف: جو اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہو، مخاطب کی بات کی اصطلاح میں۔

اصلاح به التخاطب کا مطلب اس کا موضوع لہ ہونا اس محل کے اعتبار سے جس میں مخاطب بات چیت کر رہا ہو، مثلاً "الصلاة" کا موضوع لہ: دعاء بھی ہے اور عبادت غمہ بھی، اب اگر مخاطب شرعاً بحث کرتا ہو، تو "الصلاة" کا موضوع لہ عبادت خاصہ ہے، نہ کہ دعاء۔ اسی طرح اگر مخاطب لفظ بحث کرتا ہے، تو "الصلاة" کا معنی: دعاء موضوع لہ ہے، نہ کہ عبادت خاصہ۔ الحاصل "اصطلاح به التخاطب" سے اس معنی مجاز سے احتراز کیا جو موضوع لہ میں مستعمل ہو، مخاطب کے علاوہ کی اصطلاح میں؛ جیسے: فعل کا استعمال حدوث میں جب کہ بات ہو رہی ہو فن نحو میں؛ اگرچہ یہ موضوع لہ میں استعمال ہے، مگر مخاطب کے علاوہ کی اصطلاح میں ہے؛ اس لیے یہ حقیقت نہ ہوگا۔



وضع کئے کہتے ہیں؟ لفظ کا بذات خود معنی پر دلالت کے لیے متعین ہونا، وضع کی تعریف سے معلوم ہوا مجاز وضع سے خارج ہو جائے گا؛ کیوں کہ مجاز کی دلالت قرینہ کے واسطے سے ہوتی ہے، بذات خود نہیں ہوتی، لہذا مجاز میں دلالت کی تعین کو وضع نہیں کہا جائے گا، البتہ مشترک میں دلالت کی تعین کو وضع کہا جائے گا؛ اس لیے کہ مشترک میں معنی پر دلالت کی تعین بذات خود ہوتی ہے، برخلاف مجاز میں، اس میں قرینہ کے واسطے سے ہوتی ہے۔

عبارت: القول: بدلالة اللفظ لذاته، ظاهرة فاسدًا، وقد تأولته السكاكبي.

ترجمہ: لفظ کا بذات خود دلالت کرنا: یہ قول اس کا فساد ظاہر ہے؛ مگر علامہ سکاکی نے اس کی تاویل کی ہے۔

تشریح: علماء کے اختلاف کی طرف اشارہ ہے: الفاظ کی معانی پر دلالت کرنے کے لیے عمل وضع ضروری ہے، یا نہیں؟ اقوال علماء: علامہ سکاکی اور کچھ علماء کہتے ہیں: الفاظ کی معانی پر دلالت کرنے کے لیے عمل وضع ضروری نہیں ہے؛ بل کہ الفاظ و معانی کے درمیان ذاتی مناسبت ہے جو مناسبت ہر لفظ کی اس کے معنی پر بذات خود دلالت کا تقاضا کرتی ہے، ہمارے مصنف علامہ قزوینی اور بعض محقق کی رائے یہ ہے: کہ یہ مذہب فاسد ہے، جس کا فساد ظاہر دباہر ہے، اس لیے کہ لفظ کی دلالت معنی پر اگر بذات خود ہوتی؛ تو عالم میں جملہ قوموں کی زبان میں اختلاف نہ ہوتا، اور ہر شخص ہر لفظ کے معنی کو سمجھتا، اور کوئی لفظ قرینہ کے واسطے سے معنی مجازی پر دلالت نہ کرتا، اور ایک زبان سے دوسری زبان میں معانی منتقل نہ ہوتے محالاً کہ یہ سارے مدعات باطل ہیں، جو اس کو تسلیم ہو وہ بھی باطل ہے، یعنی مخالفین کا قول باطل ہے۔

علامہ سکاکی کی تاویل: علامہ سکاکی نے اس قول کو اس کے ظاہر سے پھیر دیا، اور فرمایا: اس کا مطلب ”عمل وضع ضروری نہیں ہے“ وہ نہیں ہے؛ بلکہ الفاظ کے لیے معانی کی تعین میں متکلم اور اس کے موجدین کی ذاتی رائے کا کوئی دخل نہ ہوگا؛ بل کہ حروف کی ذات میں جو خاصہ ہے اس کا لحاظ رکھا جائے گا، مثلاً: جہر، ہمس، شدت، رخاوت وغیرہ؛ جیسا کہ علم اشتقاق و صرف کے ماہرین حضرات کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ”نصم“ فاء کے ساتھ اور ”قصم“ قاف کے ساتھ دونوں کا معنی توڑنا ہے؛ مگر فاء میں رخوت ہے؛ لہذا اس کا معنی ایسا توڑنا جس میں ریزے ریزے نہ ہو، اور ”قصم“ قاف کے ساتھ معنی ریزے ریزے کر کے توڑنا؛ اس لیے کہ قاف میں صفت شدت ہے۔

عبارت: والمحار: مفرد و مرکب، أما المفرد: فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته؛ فلا بد من العلاقة، ليخرج الغلط والكناية ترجمہ: مجاز کی دو قسمیں ہیں: مفرد و مرکب، سو مفرد وہ کلمہ ہے جو مخاطب کی اصطلاح میں غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو، اس طریقہ پر کہ قرینہ کے ہوتے ہوئے معنی حقیقی مراد لینا صحیح نہ ہو، لہذا اب تو معنی حقیقی و مجازی کے درمیان علاقہ: یعنی نسبت ضروری ہے؛ تاکہ کلمہ غلط اور کنایہ خارج ہو جائے۔

شرح: مجازی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ مفرد، ۲۔ مرکب، مرکب کا بیان آگے آ رہا ہے۔

✽ مجاز مفرد کی تعریف: مجاز مفرد: جس کا استعمال اس معنی کے لیے کیا جائے جس کے لیے اسے وضع نہیں کیا گیا ہے، اور یہ استعمال اس اصطلاح میں ہو جس میں متکلم و سامع کی بات چیت ہو رہی ہو، نیز ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی مراد لینا صحیح نہ ہو، لہذا معلوم ہوا کہ یہاں معنی حقیقی و مجازی کے درمیان کسی علاقہ و نسبت کا ہونا ضروری ہے؛ تا کہ غیر موضوع لہ میں اس کا استعمال صحیح ہو، اور مجازی تعریف سے غلطی سے نکلا ہوا کلمہ، اور کنایہ استعمال کیا ہوا کلمہ خارج ہو جائے گا؛ کیوں کہ لفظ کا استعمال جب غلط معنی میں ہوگا، تو اس وقت معنی حقیقی و معنی غلط کے درمیان کوئی نسبت و علاقہ نہیں ہوتا ہے؛ جیسے: کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قلم کہہ دیا، یہاں کتاب کے موضوع لہ اور معنی قلم کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہے، لہذا یہاں غیر موضوع لہ میں استعمال مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے، اسی طرح کنایہ بھی خارج ہو جائے گا، اس لیے کہ کنایہ میں معنی غیر موضوع لہ کے ساتھ ساتھ معنی موضوع لہ بھی مراد لے سکتے ہیں، اور مجاز میں معنی موضوع لہ مراد لینا صحیح ہی نہیں ہوتا۔

عبارت: و کُلٌّ مِنْهُمَا: لغوی، شرعی، عرفی خاص، مو عام، کاسد: للسبع، والرجل المشجاع. و صلوة: للعبادة، والدعاء. و فعل: للفظ هو الحدث. و دابة: لذی الأربع، و الإنسان.

ترجمہ: حقیقت و مجاز میں سے ہر ایک لغوی، شرعی، عرفی خاص و عام ہوگا؛ جیسے: ”اسد“ درندہ، اور بہادر انسان کے لیے، اور کلمہ ”صلوة“ عبادت و دعا کے لیے، اور کلمہ فعل: صیغہ، اور حدث کے لیے، اور کلمہ دابة: چوپائے، اور انسان کے لیے۔  
تشریح: مجاز حقیقت میں سے ہر ایک کی چار چار قسمیں ہیں: ۱۔ لغوی، ۲۔ شرعی، ۳۔ عرفی خاص، ۴۔ عرفی عام۔ اگر لفظ کا واضح لغت ہے؛ تو لغوی، شریعت ہے؛ تو شرعی، اگر کوئی خاص جماعت ہے؛ تو عرفی خاص، اور اگر جمہور حضرات ہیں؛ تو عرفی عام، لف و نشر مرتب کے طور پر ہر ایک کی مثال دی گئی ہے ✽ حقیقت لغوی و مجاز لغوی: اسد کا استعمال درندے کے لیے حقیقت لغوی ہے اور رجل شجاع کے لیے مجاز لغوی ہے؛ کیوں کہ واضح لغت ہے۔

✽ حقیقت شرعی و مجاز شرعی: صلاۃ کا استعمال عبادت مخصوصہ کے لیے حقیقت شرعی، اور دعاء کے لیے مجاز شرعی ہے؛ کیوں کہ واضح شریعت ہے۔ ✽ حقیقت عرفی خاص، اور مجاز عرفی خاص: لفظ فعل کا استعمال مخصوص معنی کے لیے ہو جو ازمنہ ثلاثہ میں سے کسی ایک پر دلالت کرے، تو حقیقت عرفی خاص ہے، اور اگر حدودی معنی کے لیے ہو؛ تو مجاز عرفی خاص ہے، کیوں کہ واضح ایک خاص جماعت ہے۔ ✽ حقیقت عرفی عام و مجاز عرفی عام: لفظ دابة کا استعمال چوپائے کے لیے ہو؛ تو حقیقت عرفی عام، اور اس کا استعمال انسان کے لیے ہو؛ تو مجاز عرفی عام؛ کیوں کہ واضح جمہور ہیں۔

فائدہ: اگر ناقل اور واضح متعین ہوں؛ تو عرف خاص، اور اگر متعین نہ ہوں؛ تو عرف عام۔

عبارت: تو السمحاز المرسل: ان كانت العلاقة غير المشابهة او لا فاستعارة و كثيراً ما تُطلق الاستعارة على استعمال اسم المُشَبَّه به في المُشَبِّه، فهما: مستعار منه، و مستعار له. واللفظ مستعار.

ترجمہ: مجاز مرسل: اگر علاقہ غیر تشبیہ کا ہو، ورنہ استعارہ ہوگا۔ بہت سی مرتبہ استعارہ کا مُشَبَّہ میں مُشَبَّہ بہ کے نام کے استعمال پر اطلاق کیا جاتا ہے، پس (مُشَبَّہ و مُشَبَّہ بہ) دونوں: مستعار منہ، و مستعار لہ ہیں، اور لفظ مستعار ہے۔

تشریح: مجاز کی دو قسمیں ہیں: ۱ = مجاز مرسل، ۲ = استعارہ۔ اگر موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے مابین علاقہ تشبیہ کا ہو، تو استعارہ، اور اگر مابین علاقہ غیر تشبیہ کا ہو، تو مجاز مرسل، گویا: استعارہ کہا جاتا ہے، اس لفظ کو جس کو استعمال کیا گیا ہو ایسے معنی میں جس کو لفظ کے اصل معنی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو: (یعنی غیر موضوع لہ میں مستعمل کلمہ کو استعارہ کہا جائے گا۔

کثیراً ما تطلق الاستعارة اور بہت سی مرتبہ اس تشبیہ کے عمل کو استعارہ کہا جاتا ہے، اس وقت لفظ استعارہ مصدر ہوگا، اور متکلم: مستعیر، اور مُشَبَّہ: مستعار لہ، اور مُشَبَّہ بہ: مستعار منہ، اور لفظ مستعار: بمنزل اس لباس کے ہے جسے ایک سے لے کر دوسرے کو پہنا دیا گیا ہو۔ الحاصل اس کلمہ کو بھی استعارہ کہا جاتا ہے جس کو تشبیہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ سے استعمال کیا گیا ہو، اور اس عمل استعمال کو بھی استعارہ کہا جاتا ہے۔

عبارت: والمرسل: كاليد في النعمة، وفي القدرة، والراوية: في المزايدة، و منه: تسمية الشيء باسم جزئه، كالعين في الريه، و عكسه: كالاصابع في الانامل. و تسميته باسم سببه، نحو: رعبنا الغيث. أو باسم مطرت السماء نباتا. أو ما كان عليه، نحو: ﴿و اتوا ليتسمى أموالهم﴾. أو ما يؤل اليه، نحو: ﴿ارزني أعصر خمرا﴾. أو محله، نحو: ﴿فليدع ناديه﴾. أو حاله، نحو: ﴿و أما الذين ابضت وجوههم فففي رحمة الله﴾ أي في الجنة. أو الله، نحو: ﴿و اجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾ أي ذكراً حسناً.

ترجمہ: مجاز مرسل: جیسے: يد کا استعمال نعمت، اور قدرت کے معنی میں، اور راویہ کا استعمال توشہ دان میں، اور مجاز مرسل میں سے نہی شئی کا اس کے جزء کے ساتھ نام رکھنا: جیسے: عین کا استعمال جاسوس کے لیے، اور اس کے برعکس: (یعنی جزء کا اس کے کل کے ساتھ نام رکھنا) جیسے: انگلی کا استعمال پوروں کے لیے۔ اور اس کے سبب کے ساتھ نام رکھنا: جیسے: ”رعبنا الغيث“ یا اس کے سبب کے ساتھ: جیسے: ”امطرت السماء نباتا“ یا ما کان علیہ: یعنی ماضی کی حالت کے ساتھ: جیسے: ”و اتوا لیتسمى أموالهم“ یا ماؤل الیہ: یعنی مستقبل کی حالت سے نام رکھنا: جیسے: ”ارزنی اعصر خمرا“ یا اس کے کل کے ساتھ نام رکھنا: جیسے: ”فلیدع نادیه“ یا اس کی حالت سے: جیسے: ”و اما الذین ابضت وجوههم فففي رحمة الله ای فی الجنة“ یا اس کے آلہ کے ساتھ: جیسے: ”و اجعل لی لسان صدق فی الآخرين“ ای ذکراً حسناً۔

تحرک: مجاز مرسل کی مثال: ”یہ“ جو وضع کیا گیا ہے ایک خاص عضو کے لیے، اس کو نعمت کے معنی میں استعمال کرنا، اور مابین علاقہ علت کا ہے، اس لیے کہ ہاتھ سے نعمت صادر ہوتی ہے، اور مستحق تک پہنچتی ہے، اسی طرح دوسری مثالیں ”یہ“ واسطوں کے لیے مابین علاقہ محل کا ہے؛ اس لیے کہ عام طور پر قدرتیں: پکڑنا، لکھنا، مارنا، دھکا دینا، روکنا، لینا، یہ ساری طاقتیں ہاتھ میں ہیں۔ تیسری مثال: ”راویہ“ جو اونٹ کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کو استعمال کرنا توشہ دان کے لیے، مابین علاقہ حمل و سبب۔ اس لیے کہ راویہ اس اونٹ کو کہا جاتا ہے جو توشہ دان اٹھاتا ہے۔ اب آگے مصنف چند وہ علاقہ ذکر کرتے ہیں، جو عام طور پر مابین حقیقی و مجازی پائے جاتے ہیں، وہ آٹھ علاقہ ہیں، جو مندرجہ ذیل ذکر کئے جاتے ہیں:

- ۱- تسمية الشيء باسم جزئه: شی کا نام رکھنا اس کے جزء کے ساتھ؛ جیسے: آنکھ کا استعمال جاسوس کے لیے، آنکھ جاسوس کا ایک جزء ہے؛ لہذا معنی حقیقی و مجازی کے درمیان علاقہ جزئیہ کا ہے، اسی طرح اس کے برعکس کل بول کر جزء مراد لینا؛ جیسے: انگلی بول کر پورہ مراد لینا، انگلی یہ کل ہے پروے کے لیے، پردہ انگلی کا جزء ہے، مابین علاقہ کلیہ کا ہے۔
- ۲- تسمية الشيء باسم سببه: شی کا نام رکھنا اس کے سبب کے ساتھ؛ جیسے: ”رعبنا الغيث“ میں غیث (بارش) کا استعمال نباتات کے لیے، بارش نباتات کے لیے سبب ہوتی ہے۔ العلاقة ما بينهما السببية۔
- ۳- تسمية الشيء باسم مسببه، شی کا نام رکھنا اس کے مسبب کے ساتھ؛ جیسے: ”أمطرت السماء نباتا“ نبات کا استعمال بارش کے لیے، نباتات بارش کا مسبب ہے، العلاقة ما بينهما المسببية۔
- ۴- تسمية الشيء بما كان عليه، شی کا نام رکھنا اس کے ماضی کی حالت کے ساتھ؛ جیسے: ”هو واتوا اليتيم“ اموات پہلے یعنی جو لوگ پہلے یتیم تھے ان کو مال دے دو، یتیم کا استعمال جو بالغ ہو گیا ہے، اس کے لیے کیا گیا، اور یتیم ہونا اس کی ماضی کی حالت ہے، لہذا علاقہ مابین ما کان علیہ ہے۔
- ۵- تسمية الشيء بما يؤول اليه: شی کا نام رکھنا اس کی مستقبل کی حالت کے ساتھ؛ جیسے: ”هو أرا نسي أعصر خمرًا“ خمر کا استعمال عنب کے لیے کیا گیا؛ اس لیے کہ خمر عنب کے مستقبل کی حالت ہے، لہذا مابین علاقہ ما يكون اليه کا ہے۔
- ۶- تسمية الشيء باسم محله: شی کا نام رکھنا اس کے محل کے ساتھ؛ جیسے: ”هو فليدع نادية“ میں نادبة کا استعمال اہل مجلس کے لیے کیا گیا ہے؛ اس لیے کہ مجلس: اہل مجلس کے لیے محل ہوتی ہے۔
- ۷- تسمية الشيء باسم حاله: شی کا نام رکھنا اس کے منظر و ف کے ساتھ؛ جیسے: ”هو أما الذين أبيضت زحرفهم فقي رحمة الله“ رحمت کا استعمال جنت کے لیے کیا گیا ہے؛ اس لیے کہ رحمت جنت کی ایک حالت ہے؛ لہذا معلوم ہوا معنی حقیقی و مجازی کے درمیان علاقہ حالت کا ہے۔

۸- تسمية الشيء باسم الله: في كاتام رکنا اس کے آلہ کے ساتھ، جیسے: ﴿وَجَعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ لسان صدق کا استعمال ذکر حسن کے لیے کیا گیا ہے، اس لیے کہ لسان صدق یہ ذریعہ ہے ذکر حسن کا؛ مابین علاقہ آلیہ کا ہے۔

مہارت: والاستعارة قد تُقْبَدُ بالتحقیق، لتحقیق معناها حساً أو عقلاً. کقولہ: لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَدِّفٌ. اُمی: لَدَى رَجُلٍ شَجَاعٍ. و قوله تعالى: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ اُمی: الدين الحق۔ ترجمہ: استعارہ کبھی تحقیق سے مقید کیا جاتا ہے: اس کے معنی کو حسی یا عقلی اعتبار سے ثابت ہونے کی وجہ سے؛ جیسے: شاعر کے قول: لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَدِّفٌ اور اللہ کا فرمان: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ یعنی دین حق۔ تشریح: استعارہ تحقیق کی تعریف: استعارہ تحقیق: جس کا معنی مرادی حساً و عقلاً متحقق ہو، آسان زبان میں یوں نہیں گئے: جس استعارہ میں مشبہ مذکور ہو، وہ تحقیق ہے، اور اس کو استعارہ تصریحیہ بھی کہا جاتا ہے، اب وہ مشبہ بہ کبھی حسی ہوگا، اور کبھی عقلی ہوگا، مصنف نے دونوں کی مثالیں دی ہیں۔

۹- استعارہ تحقیق حسی کی مثال: زہیر بن ابی سلمیٰ کا شعر:

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَدِّفٌ ۖ لَهُ لَبْدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقْلَمِ. [فی دیوانہ- ۱۲۳]

ل: الشاکی: من الشوكة و هي العدة والقوة. مقذف: من افعال: تیر اندازی کرنا۔ یہاں بہادر کے معنی میں ہے، لبد: بدمذہب: یعنی شیر کے وہ بال جو اس کے منکب پر ہو، تقلم من تفعیل: کاٹنا۔ ت: میں ایسے شیر کے سامنے ہوں جو ہتھیاروں سے لیس ہے، اور آزمودہ جنگ ہے، اس کے شیر جیسے بال ہے، اس کے ناخن کاٹے نہیں گئے ہیں، محل استشہاد: اسد ہے ”رجل شجاع“ کے لیے اسے مستعار لیا گیا ہے؛ چوں کہ مشبہ بہ: یعنی مستعار منہ: اسد کلام میں مذکور ہے، اور وہ حسی ہے؛ اس لیے استعارہ تحقیق حسی ہوگا۔

۱۰- استعارہ تحقیق عقلی کی مثال: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ دین حق کے لیے لفظ ”صراط مستقیم“ مستعار ہے؛ چوں کہ مستعار منہ: صراط مستقیم کلام میں مذکور ہے، اور وہ عقلی ہے؛ اس لیے استعارہ تحقیق عقلی ہوگا۔

استعارہ تحقیق حسی و عقلی کی مثالیں: نثر الخطیب النور، المسلم اشتری الضلالة، لتخرج الناس من الظلمات إلى النور، أنشد البهبل قصيدة أبي فراس، وومثالیں حسی اور وہ عقلی ہیں۔

عبارت: ودلیل أنها محاز لغوی: کوٹھا موضوعہ للمُشَبَّه به، لا للمُشَبِّه، و لا للأعم منهما، وقيل: إنها عقلی، بمعنى أن التصرف في أمر عقلي، لا لغوي؛ لأنها لما لم تُطْلَقْ على المُشَبَّه إِلَّا بعد إدعاء دُخُولِهِ في جنس المُشَبَّه به، كان استعمالها استعمالاً لا فيما وُضِعَتْ له.

ترجمہ: اس بات کی دلیل کہ استعارہ مجاز لغوی ہے: استعارہ کا مُشَبَّہ بہ کے لیے موضوع ہونا ہے؛ نہ کہ مُشَبَّہ کے لیے۔ اور نہ استعارہ کا کوئی ایسا عام معنی ہے جو دونوں کو شامل ہو۔ اور کہا گیا: استعارہ مجاز عقلی ہے؛ ہاں معنی کہ تصرف مجاز عقلی میں ہوتا ہے؛ نہ کہ مجاز لغوی میں، اس لئے کہ جب استعارہ کا اطلاق مُشَبَّہ پر نہیں ہوتا ہے؛ مگر اس کو مُشَبَّہ بہ کی جنس میں ادعاء داخل ماننے کے بعد؛ گویا استعارہ کا استعمال اپنے موضوع لہ میں ہوا۔

تشریح: اس عبارت سے ایک اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

❖ - اختلافی مسئلہ: استعارہ مجاز لغوی ہے، یا مجاز عقلی؟ جمہور اہل بلاغت کا خیال ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے جس میں ہمارے مصنف علامہ قزوینیؒ بھی شریک ہیں، دوسری جماعت کا خیال ہے کہ مجاز عقلی ہے۔

نوٹ: مجاز لغوی سے مراد: کلمہ کا غیر موضوع لہ میں استعمال ہونا ہے؛ چاہے مجاز شرعی، عرفی، لغوی ہو، چنانچہ لغوی کی قید سے صرف عقلی کو خارج کیا ہے، اور مجاز عقلی سے مراد: اسناد الشئ الی غیر ما ہو لہ نہیں ہے جو ہم نے احوال اسناد خبری میں پڑھ لیا؛ بل کہ مراد: التصرف فی المعانی العقلیۃ علی خلاف ما فی الواقع: یعنی واقع و حقیقت کے خلاف معانی عقلیہ میں تصرف کرنا۔

❖ - دلائل طرفین: جمہور کی دلیل: مجاز لغوی: لفظ کا غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونا ہے، اور استعارہ میں یہی ہوتا ہے؛ لہذا استعارہ مجاز لغوی ہوگا، مثلاً: رأیت أسدا یرمی "میں اسد کا موضوع لہ: سبع مخصوص ہے، نہ کہ رجل شجاع، اور اسی طرح "اسد" کا کوئی ایسا عام معنی بھی نہیں ہے جو دونوں کو حقیقتاً شامل ہو؛ جیسے: حیوان مجری، اس کا ایک عام معنی ہے جو دونوں کو حقیقتاً شامل ہے، خلاصہ کلام: اسد کا سبع کے لیے موضوع لہ ہونا، اور رجل شجاع کے لیے غیر موضوع لہ ہونا، ائمہ لغت کی نقل سے معلوم ہوا؛ لہذا "اسد" کا استعمال رجل شجاع کے لیے غیر موضوع لہ میں ہوا، اور ساتھ ساتھ اس مقام پر موضوع لہ معنی: مخصوص جس والادرنہ کو یرمی "قرینہ کی وجہ سے مراد لینا درست بھی نہیں ہے، اور اسی کو مجاز لغوی کہتے ہیں، معلوم ہوا استعارہ مجاز لغوی ہے۔

❖ - دوسری جماعت کی دلیل: دوسری جماعت فرماتی ہے: استعارہ مجاز عقلی ہے، اس لئے کہ مجاز عقلی: جو چیز فی الواقع حقیقی نہ ہو، اس کو فی الواقع حقیقی تسلیم کرنا، اور ایسا ہی استعارہ میں ہوتا ہے، لہذا استعارہ مجاز عقلی ہے؛ جیسے: رأیت أسدا یرمی "میں اسد کا رجل شجاع پر اطلاق کرنا ادعاء اس کو جنس سبع میں داخل کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے؛ اور جب رجل شجاع کے لیے اسد کے حقیقی معنی کو ادعاء ثابت کیا؛ پھر اس پر لفظ اسد کا اطلاق کیا؛ تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اسد اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہوا ہو، اور جو کلمہ موضوع لہ میں مستعمل ہو؛ اسے مجاز لغوی نہیں کہا جائیگا؛ بل کہ یہاں عقل نے رجل شجاع کو جو حقیقت میں اسد نہیں ہے، اسے حقیقی اسد بنایا، اور جو چیز حقیقت میں نہ ہو اسے حقیقی کا درجہ دینا عقلی

میں کہلایا جاتا ہے، معلوم ہوا استعارہ مجاز عقلی ہے۔

عبارت: وَلِهَذَا صَحَّ التَّعْجُبُ فِي قَوْلِهِ شَعْرًا قَامَتْ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ + نَفْسٌ أَعَزَّ عَلَيَّ مِنْ نَفْسِي. قَامَتْ تُظَلِّلُنِي، وَمِنْ عَجَبٍ + شَمْسٌ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ. وَالنَّهْيُ عَنْهُ فِي قَوْلِهِ شَعْرًا: لَا تَعْجَبُوا مِنِّي بَلِي غَلَاظَتِهِ: قَدْ زَرَّ أَرْزَارَهُ عَلَى الْقَمَرِ.

ترجمہ: اسی وجہ سے: (یعنی استعارہ میں مُشَبَّہ بہ کے اسم کا اطلاق، مُشَبَّہ پر، مُشَبَّہ کو مُشَبَّہ بہ کی جنس میں، دخول کے دعوے کے بعد ہوتا ہے) تعجب کرنا صحیح ہے، جیسے ابن عبید کا قول: قَامَتْ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ + الْأَخْدَ اسی طرح ابوالحسن بن طباطبائے شعر میں عدم تعجب صحیح ہے، جیسے: لَا تَعْجَبُوا مِنِّي بَلِي غَلَاظَتِهِ الْأَخْدَ

تشریح: دوسرے مذہب والوں نے: یعنی غیر جمہور نے مذکورہ دونوں اشعار کو اپنے نظریہ کی تائید میں پیش کیا ہے کہ ان اشعار سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ استعارہ میں ادعاء مُشَبَّہ مُشَبَّہ بہ کی جنس کا ایک فرد مانا جاتا ہے؛ اگر ایسا نہ مانیں گے؛ تو پہلے شعر میں تعجب، اور دوسرے میں عدم تعجب کرنا صحیح نہ ہوگا، جو شاعروں کے معنی مرادی کے خلاف ہے۔

❖ اشعار کا ترجمہ:

ت: ۱- ایک ایسا نفس کھڑا ہے جو مجھے سورج سے سایہ دے رہا ہے اور وہ مجھے میرے نفس سے زیادہ عزیز ہے۔ وہ کھڑا ہے مجھے سایہ دیتے ہوئے، تعجب ہے سورج مجھ کو سورج سے سایہ دے رہا ہے۔

ت: ۲- میرے دوست کے بنیان کے بوسیدہ ہونے سے تعجب مت کرو؛ اس لیے کہ اس نے اپنے بٹن چاند پر لگائے ہیں۔ ل: بلی: بوسیدہ ہونا، الغلالہ: نیچے پہننے کا کپڑا: یعنی بنیان، زر: بٹن لگانا، ازراہ: واحد، زر: بٹن۔ محل استہزاء: پہلے شعر میں اگر مُشَبَّہ کو بچہ مانے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے؛ اس لیے کہ انسان سورج سے سایہ دے سکتا ہے، ہاں تعجب تو اس وقت ہوگا؛ جب بچہ کو عین سورج مانے؛ اس لیے کہ سورج کا کام سایہ ہٹانا ہے، نہ کہ سایہ دینا دوسرے شعر میں، اگر مُشَبَّہ کو دوست مانے؛ تو ضرور تعجب ہوگا کہ کیسے انسان کے بدن پر کپڑا بوسیدہ ہو گیا، ہاں اگر مُشَبَّہ سے عین مُشَبَّہ بہ: قمر کا ایک فرد مانیں؛ تو کوئی تعجب نہ ہوگا؛ کیوں کہ کوٹن کا کپڑا چاند کی روشنی سے بوسیدہ ہو جاتا ہے۔ عبارت: وَرَدَ: بَأَنَّ الْإِدْعَاءَ لَا يَقْتَضِي كَوْنَهَا مُسْتَعْمَلَةً فِيمَا وَضِعَتْ لَهُ. وَأَمَّا التَّعْجُبُ وَالنَّهْيُ عَنْهُ، فَلِلْبَيِّنَاءِ عَلَى تَنَاسِيِ التَّشْبِيهِ قَضَاءً لِحَقِّ الْمَبَالِغَةِ.

ترجمہ: مذکورہ قول کی تردید کی گئی اس طور پر کہ ”ادعاء“ تقاضا نہیں کرتا ہے استعارہ کے موضوع لہ میں مستعمل ہونے کا۔ اور رہا مسئلہ تعجب و عدم تعجب کا؛ وہ تو حق مبالغہ کو پورا کرنے کے لئے ہے، جو تناسی تشبیہ: یعنی تجاہل عارفانہ کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ تشریح: جمہور دوسری جماعت کی دلیل کی تردید فرما رہے ہیں، حاصل اس کا یہ ہے کہ مُشَبَّہ کو جنس مُشَبَّہ بہ کا ایک فرد ادعاء

مان لینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ استعارہ موضوع لہ میں مستعمل ہے؛ بل کہ اس وقت بھی استعارہ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہوگا، اور غیر موضوع لہ میں استعمال ہی مجاز لغوی ہے، مثال کے طور پر: ”رأيت أسدا يرمى“ میں اسد کے دو معنی ہیں: ایک متعارف: یعنی مخصوص ہیکل و جثہ میں جزء ت، اور ایک غیر متعارف: یعنی نفس جراثیم۔ لفظ اسد متعارف معنی کے لیے موضوع ہے، اور غیر متعارف کے لئے غیر موضوع لہ ہے، اب اس کا استعمال غیر متعارف کے لیے غیر موضوع لہ ہی ہوگا، اور غیر موضوع لہ میں استعمال لغوی کہلایا جاتا ہے، لہذا استعارہ مجاز لغوی ہوگا۔

ایک اعتراض: اگر استعارہ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے ابھی تردید میں فرمایا، تو سابقہ اشعار میں تعجب، وعدم تعجب صحیح نہیں ہوگا، اور دونوں اشعار کے مضمون شاعر کے مقصود کے خلاف ہوں گے۔

جواب: أما التعجب والنهي عندی سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے شعر میں تعجب اور دوسرے شعر میں عدم تعجب تناسی تشبیہ: یعنی حقیقت بھولا کر فرد غیر متعارف کو ادعاء متعارف کے مساوی قرار دینا۔ پر بنیاد ہے؛ تا کہ جو چیز مشتبہ بہ پر مرتب ہوتی ہے وہ مشتبہ بہ پر مرتب ہو، اور تناسی تشبیہ کا حجت میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔

عبارت: الاستعارة تَفَارُقُ الْكَذِبِ بِوَجْهَيْنِ: بالبناء على التاويل، و نَصَبِ الْقَرِينَةِ عَلَى إِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ۔ ترجمہ: استعارہ کذب سے دو اعتبار سے جدا ہے، تاویل کی بنیاد پر، اور خلاف ظاہر کے مراد لینے پر قرینہ کے موجود ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: کذب کہتے ہیں: جو واقع کے خلاف ہو، لہذا وہ بھی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونے کی وجہ سے استعارہ ہونا چاہئے، اسی اعتراض کا جواب دیا: کہ کلام کاذب، اور استعارہ میں دو وجہ سے فرق ہے: ۱۔ استعارہ میں تاویل ہوتی ہے: یعنی اس کے دو فرد ہیں: معنی متعارف و غیر متعارف، اور معنی غیر متعارف کو متعارف میں داخل ماننا، جیسا کہ ابھی اوپر کلام ہوا، ایسی تاویل کلام کاذب میں نہیں ہوتی، ۲۔ استعارہ میں ایک قرینہ ہوتا ہے جو خلاف مراد ظاہر پر دلالت کرتا ہے، اور کلام کاذب میں اس کے خلاف ہونے پر کوئی قرینہ نہیں ہوتا؛ بل کہ جھوٹا آدمی اپنے جھوٹ کو حقیقی بتلانے کے لیے حتی المقدور کوشش کرتا ہے کہ خارج میں واقع کوئی قرینہ مخاطب کے سامنے نہ ہو۔

عبارت: نو لا تَكُونُ عِلْمًا؛ لِمَنَافَاتِهِ الْجَنَسِيَّةِ، إِلَّا إِذَا نَصَّصْنَ نَوْعَ وَصَفِيَّةٍ، كَحَاتِمِ۔ ترجمہ: استعارہ علم نہیں ہوگا علم کے جنسیت کے منافی ہونی ہونے کی وجہ سے؛ مگر جب کے علم میں نوع وصف مضمون ہو جیسے: حاتم طائی۔

تشریح: استعارہ: (کلمہ کے دو فرد: متعارف و غیر متعارف مان کر، غیر متعارف کو متعارف میں داخل کرنا) ایسا علم میں مشکل ہے، اس لیے کہ وہ عمومیت کے قبیل سے ہے، اور علم: نام ہے شخص و عدم اشتراک کا، جو جنسیت کے منافی ہے؛



کیوں کہ جنسیت میں عموم ہوتا ہے، ہاں البتہ کوئی علم کسی خاص وصف میں معروف و مشہور ہو جائے؛ جیسے: حاتم یہ علم صفتِ جود میں مشہور ہو گیا، اب اس میں استعارہ کی گنجائش ہے، اسی طرح ”سبحان“ یہ علم صفتِ فصاحت کے ساتھ مشہور ہو گیا ہے؛ لہذا اب کسی کو سبحان کے ساتھ تشبیہ دے سکتے ہیں، الغرض علم میں اشتراک، و عمومیت کی گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے استعارہ نہیں ہو سکتا ہے۔

عبارت: ﴿وَقَرِيتُهَا: إِمَّا أَمْرٌ وَاحِدٌ كَمَا فِي قَوْلِكَ: "رَأَيْتُ أَسْدًا يَرْمِي" أَوْ أَكْثَرُ؛ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ: فَإِنْ تَعَاَفَا الْعَدْلُ وَالْإِيمَانُ فَإِنَّ فِي أَيْمَانِنَا نِيرَانًا، أَوْ مَعَانٍ مُلْتَمِئَةً، كَقَوْلِهِ شَعْرٌ: وَصَاعِقَةٌ مِنْ نَضْلِهِ تَنْكُفِي بِهَا بِعَلَى أَرْوَسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَابٍ﴾۔

ترجمہ: استعارہ کا قرینہ یا تو واحد ہوگا؛ جیسے: تیرے قول ”رأيت أسدا يرمي“ میں، یا ایک سے زیادہ ہوگا؛ جیسے: شاعر کا قول: ”فان تعافوا العدل“ میں، یا باہم مربوط معانی ہوگا؛ جیسے: بکری کا قول: ”و صاعقة من نضله تنكفي بها“۔  
تشریح: استعارہ کے لیے قرینہ یا تو مفرد ہوگا، یا مرکب: یعنی ایک سے زائد ہوگا، یا بمنزل واحد: یعنی چند باہم ملے ہوئے معانی کا مجموعہ ہوگا، مفرد قرینہ کی مثال: ”رأيت أسدا يرمي“ میں ”یرمی“ قرینہ مفرد ہے۔

ایک سے زائد قرینہ کی مثال: ﴿فَإِنْ تَعَاَفَا الْعَدْلُ وَالْإِيمَانُ فَإِنَّ فِي أَيْمَانِنَا نِيرَانًا﴾ [لسان العرب: عیاف]۔

ل: تعافوا: من تفاعل: چھوڑنا، ایمان، یقین کی جمع ہے، معنی داہنا ہاتھ، نیران: بمعنی آگ۔

ت: اگر تم انصاف و ایمان کو چھوڑ دو گے، تو سمجھ لو ہمارے داہنے ہاتھوں میں آگ: یعنی تلواریں ہیں۔ اس شعر میں تلوار کے لیے لفظ ”نیران“ مستعار ہے، اور قرینہ عدل و انصاف کو چھوڑنا، یہ وعید ہے، اور ہاتھ میں آگ نہیں ہو سکتی: یہ دو چیزیں قرینہ بنتی ہیں، جو ایک سے زائد ہے۔ باہم مربوط معانی کے قرینہ ہونے کی مثال:

﴿وَصَاعِقَةٌ مِنْ نَضْلِهِ تَنْكُفِي بِهَا بِعَلَى أَرْوَسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَابٍ﴾ [جریدہ: ۱۷۷/۱]۔

ل: صاعقة: آسمان سے برسنے والی آگ، نضل: تیر اور تیزہ کی انی، تنکفی: بدلنا اور پلٹنا، سحاب: بادل مت: میرے مدوح کے تلوار کی نوک سے برسنے والی آگ لے کر ہم عمروں کے سروں پر پانچ بادل: یعنی انگلیاں الٹ پلٹ کرتی ہے۔ اس شعر میں سحاب: مستعار ہے، مستعار لہ: انگلیاں ہیں، قرینہ: (۱) مدوح کے تلوار کی دھار سے بجلی کا چمکنا، (۲) اور ہم عمروں کے گردنوں پر گھمنا، (۳) اور گھمانے والی پانچ چیزوں کا ہونا، (۴) اور سحاب کا پانچ عدد میں نہ ہونا، یہ ساری چیزوں کا مجموعہ دلالت کرتا ہے کہ سحاب سے مراد پروے اور انگلیاں ہیں۔

عبارت نو: ہنی باعتبار الطرفین قسمان؛ لأن اجتماعهما في شيء؛ إِمَّا مَعَكُنْ، نَحْوُ: ﴿أَحْيَانًا﴾ في قوله: ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مِثْلًا حَيِّنًا﴾ أَيْ: ضَالًّا فَهَدِيْنَاهُ، وَلْتَسَمَّ بِرَفَاقِيَّةٍ. و إِمَّا مِثْلُ: كَاسْتِعَارَةِ اسْمِ

المعدوم للموجود؛ لعدم غنائه، وَ لَتَسْمَّ عِنَادِيَّةٌ، وَ مِنْهَا: التَّهْكِيَةُ وَ التَّمْلِيحِيَّةُ، وَ هُمَا مَا اسْتَعْمَلَ فِي ضِدِّهِ أَوْ نَقِيضِهِ؛ لَمَّا مَرَّ نَحْوُ: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابِ الْيَمِّ﴾.

ترجمہ: استعارہ کی طرفین کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:، اس لیے کہ طرفین کا کسی شے میں جمع ہونا یا تو ممکن ہے؛ جیسے: ”اَوْ مِنْ كَانَ مِيْنَا فَأَحْيِيْنَاهُ“ میں فأحییٰناہ، یعنی گمراہ تھے، ہم نے انہیں ہدایت دی، اس استعارہ کا ”وفاقیہ“ نام رکھا جاتا ہے، یا تو ممکن ہوگا، جیسے: اسم معدوم کا استعارہ اسم موجود کے لیے اس کے نفع کے نہ ہونے کی وجہ سے، اس استعارہ کو استعارہ عنادیہ کہا جاتا ہے، اور استعارہ عنادیہ میں سے تہکمیہ اور تملیحیہ ہے، اور وہ: وہ ہیں جو اپنی ضد یا نقیض میں مستعمل ہوں، اس حکمت کی وجہ سے جو گزر گئی؛ جیسے: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابِ الْيَمِّ.

تشریح: استعارہ کی اپنے دونوں طرف ”مستعارہ و مستعار منہ“ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: ۱- استعارہ وفاقیہ، ۲- استعارہ عنادیہ.

۱- استعارہ وفاقیہ: وہ استعارہ ہے جس میں دونوں طرف ایک شے میں جمع ہو سکتے ہوں؛ جیسے: ”أَحْيِيْنَاهُ“ میں ”أَحْيَاءُ“ کا استعارہ ہدایت کے لیے ہے، اور احياء و ہدایت ایک شے میں جمع ہو سکتے ہیں؛ چوں کہ باہم اتفاق ہے؛ اس لیے وفاقیہ کہا جاتا ہے.

۲- استعارہ عنادیہ: وہ استعارہ ہے جس میں دونوں طرف ایک شے میں جمع نہ ہو سکتے ہوں؛ جیسے: معدوم شے کا استعارہ اس موجود کے لیے جو نفع نہ دیتا ہو، وجود و عدم دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے؛ چوں کہ دونوں میں تافی ہے؛ اس لیے عنادیہ کہا جاتا ہے.

و مِنْهَا التَّهْكِيَةُ وَ التَّمْلِيحِيَّةُ : استعارہ تہکمیہ اور تملیحیہ: استعارہ عنادیہ کی قسمیں ہیں.

استعارہ تہکمیہ، و تملیحیہ اس استعارہ کو کہتے ہیں جو اپنی ضد و نقیض میں مستعمل ہوں اس کا ذکر ہماری کتاب صفحہ ۵۳ پر شبہ تضاد کی بحث کے تحت پیچھے گزر چکا ہے، جیسے اس کی مثال: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابِ الْيَمِّ﴾ أَيْ أُنْذِرْهُمْ بِشَارَةِ: یعنی خوشی کی خبر ظاہر کرنا، کو، انذار: (یعنی ڈرانا جو بشارت کی ضد ہے) کے لیے مستعار لیا گیا ہے، اور انذار کو بشارت کی جنس میں علی بیل الاستقراء داخل کیا ہے؛ جیسے دوسری مثال: کسی بزدل شخص کو ”اسد“ کہا جائے علی سبیل التملیح والظرافة: یعنی بزدل آدمی کے لیے لفظ اسد استعار لیا جائے، اور بزدل کو اسد کا ایک فرد بطور ظرافت مان لیں، اور چوں کہ بشارت و انذار اسی طرح بزدلی و شجاعت دونوں ایک شے میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں؛ اس لیے ان کو بھی عنادیہ کہا جائے گا.

فائدہ: ضد و نقیض میں فرق: ضد میں ایسی دو موجود چیزوں کو کہا جائے گا جو ایک ساتھ جمع نہ ہو سکتی ہوں اور دونوں ایک ساتھ مرتفع ہو سکتے ہوں، نقیض کہتے ہیں: ایسی دو موجود چیزیں جو ایک ساتھ جمع نہ ہو سکتی ہوں، اور ایک ساتھ مرتفع بھی نہ ہو سکتے ہوں، دونوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہو، جیسے: رات و دن، نرو مادہ.

عبارت: و باعتبار الجامع قسماً؛ لأنه: إما داخل في مفهوم الطرفين، نحو: "كلما سمع هبة طار إليها" فإن الجامع بين العدو والطيران: هو قطع المسافة بسرعة، و هو داخل فيهما؛ وإما غير داخل فيهما، كما مر. و أيضاً: إما عامية، و هي المبذلة؛ لظهور الجامع فيهما، نحو: رأيت أسداً يرمى، أو خاصية، و هي الغريبة.

ترجمہ: جامع کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- اسلئے کہ جامع طرفین کے مفہوم (حقیقت) میں داخل ہوگا، جیسے: "كلما سمع هبة" اس لیے کہ فعل عذو اور طیران کے مابین وجہ جامع "جلدی سے مسافت طے کرنا" ہے، اور یہ دونوں کے مفہوم میں داخل ہے، ۲- یا داخل نہ ہوگا، جیسا کہ ابھی گزرا۔ اور نیز استعارہ یا تو عامیہ ہوگا، طرفین میں جامع کے ظاہر ہونے کی وجہ سے، اور عامیہ وہی مبتذلہ ہے؛ جیسے: رأیت أسداً يرمى، یا خاصہ ہوگا، اور وہی غریبہ ہے۔

تشریح: مذکورہ عبارت میں استعارہ کی وجہ جامع کے اعتبار سے دو تقسیم بیان فرمائی ہیں:

نوٹ: استعارہ میں وجہ شبہ کو وجہ جامع کہتے ہیں۔

● ۱- پہلی تقسیم: استعارہ کی دو قسمیں ہیں: وجہ جامع: طرفین کی ماہیت میں داخل ہو، یا نہ ہو۔

● ۲- دوسری تقسیم: استعارہ کی دو قسمیں ہیں: وجہ جامع عام ہوگی، یا خاص ہوگی۔

● ۱- وجہ جامع طرفین کی ماہیت میں داخل ہو، اس کی مثال: "كلما سمع هبة طار إليها"

ل: هبة: وہ آواز جس سے انسان ڈرتا ہے، هاع يهيع بزل ہونا، عذو: دوڑنا، اس کے لیے طیران مستعار لیا گیا ہے، وجہ جامع: جلدی سے مسافت طے کرنا، یہ ایسی وجہ جامع ہے جو دونوں: یعنی عذو اور طیران کی حقیقت میں داخل ہے۔

● ب: طرفین کی حقیقت میں داخل نہ ہو اس کی مثال: "رأيت أسداً يرمى" میں رجل شجاع کے لیے اسد

کو مستعار لیا گیا ہے، وجہ جامع: بہادری ہے، جو دونوں کی حقیقت میں داخل نہیں ہے؛ بل کہ ایک عارضی صفت ہے۔

● ۱- استعارہ عامیہ: وہ استعارہ ہے جس میں وجہ جامع عام ہو، ہر انسان اس کو سمجھ سکتا ہو؛ جیسے: رأيت

أسداً يرمى "میں وجہ جامع شجاعت عام ہے؛ جسے ہر انسان جانتا ہے۔

● ۲- استعارہ خاصیہ: وہ استعارہ ہے جس میں وجہ جامع غریب ہو، صرف خاص لوگ ہی اسے جانتے ہوں

؛ جیسے: اس کی مثالیں آگے آرہی ہیں۔

عبارت: والغرابه قد تكون في نفس المشبه كما في قوله: وإذا احتبى قربوسه بعنائه علك الشكيم إلى انصرف الزائر. و قد تحصل بتصرف في العامية كما في قوله: و سألت بأغناق المطي الأباطح. إذ

أسند الفعل إلى الأباطح دون المطي، و أدخل الاعناق في المير.

ترجمہ: غرابت کبھی نفس شبہ میں ہوتی ہے؛ جیسے: یزید بن سلمہ کا قول اپنے گھوڑے کی تعریف میں: إذا احتبى قمر بوسه باعناق اور کبھی استعارہ عامیہ میں تصرف کرنے سے غرابت حاصل ہوتی ہے؛ جیسے: کثیر عزمہ کا قول: سالت باعناق المظی "میں جب کہ فعل کی اسناد اباطح کی طرف کی جائے نہ کہ مظی کی طرف، اور چال میں اعناق کو داخل کیا جائے۔  
تشریح: غرابت کی دو صورتیں ہیں: ۱۔ کبھی غرابت نفس تشبیہ میں ہوتی ہے، ۲۔ اور کبھی غرابت استعارہ عامیہ میں تصرف کرنے سے ہوتی ہے۔

• پہلی صورت کی مثال: وإذا احتبى قمر بوسه بعنانه علك الشکیم إلى انصراف الزائر (من الاشارات ۲۱۶)

ل: احتبى: سرین کے بل بیٹھ کر کمر اور پنڈلیوں کے ارد گرد کپڑا باندھنا، قمر بوس: زین کا ابھرا ہوا کنارہ جو دوہوتے ہیں، علك: چوپائے کا لگام چبانا، شکیم: لگام کا وہ لوہا جو منہ میں ڈالا جاتا ہے، زائر: شاعر  
یہ یزید بن سلمہ کا شعر ہے اس میں اپنے گھوڑے کی تعریف کر رہا ہے۔

ت: جب اس نے گھوڑے کو اس کی لگام سے باندھا تو اس نے کڑے کو مالک کے آنے تک چبایا۔

محل استشاد: پہلا مصرع ہے، شاعر نے لگام کا زین کے ابھرے ہوئے حصہ سے منہ تک لہا ہونے کی ہیئت کو احتباء (یعنی کپڑے کا ٹکٹوں سے پشت کی طرف لہا کر کے باندھا) سے تشبیہ دی ہے، اور قلیل الاستعمال ہونے کی وجہ سے اس میں غرابت ہے، اور جس استعارہ میں غرابت ہو، اسے استعارہ غریبہ کہتے ہیں، لہذا اس شعر میں استعارہ غریبہ ہے۔

• غرابت کی دوسری صورت کی مثال: أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت باعناق المظي الأباطح

ل: أخذنا: شروع کرنا، اطراف الأحاديث: مختلف باتیں، سالت: بہنا، المظي: اونٹنی، أباطح: اباطح کی جمع ہے کشادہ جگہ جہاں سے پانی کا بہاؤ بہتا ہو، یہاں نفس سیل رو مراد ہے۔

ت: ہم نے باہم مختلف باتیں شروع کی اور پانی کا بہاؤ سواری کی گردن لے کر بہہ پڑا

محل استشاد: شاعر نے اس شعر میں اپنی اونٹنی کی رفتار کو پانی کی رفتار کے ساتھ تشبیہ دی ہے، جو بالکل عام اور ظاہر ہے جس کو ہر انسان سمجھ سکتا ہے؛ مگر شاعر نے اپنے شعر میں دو تصرف کیے جس کی وجہ سے استعارہ میں غرابت پیدا ہوئی۔

شعر میں دو تصرف: (۱) سیل کی اسناد اباطح کی طرف اسناد مجازی لفظی ہے؛ کیوں یہ اسناد غیر ماہولہ کی طرف ہے۔ (۲) اعناق کی طرف اسناد مجازی تقدیری ہے؛ بایں طور اونٹ کی چال میں اعناق کو بھی شریک کیا گویا خود اعناق بھی چل رہی ہیں، چوں کہ اعناق کو "سالت" فعل کا تقدیر یا قائل بنایا ہے۔

عبارت نو باعتبار الثلاثة منة أقسام؛ لأن الطرفين إن كانا حسين، فالجامع إنا حسبي، نحو: ﴿فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار﴾؛ فإن المستعار منه ولد البقرة، والمستعار له الحيوان الذي خلقه الله

نعالی من حلی القبط، والجامع: الشكل، والجميع حسی. واما عقلي، نحو: ﴿وَايَةُ لَهُم اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ فإن المستعار منه كَشَطُ الْجِلْدِ عَنْ نَحْوِ الشَّاةِ، والمستعار له: كَشَفُ الضَّوءِ عَنْ مَكَانٍ اللَّيْلِ، وهما حسیان، والجامع ما يعقل من ترتب أمر على آخر. واما مختلف؛ كقولك: رأيت شمسا و أنت تريد انساناً كالشمس في حسن الطلعة، و نباهه الشان.

ترجمہ: استعارہ کی اس کے تینوں ارکان کے اعتبار سے چھ قسمیں ہیں، اس لیے کہ طرفین اگر حسی ہو، پس وجہ جامع حسی ہوگی؛ جیسے: ﴿فَاُخْرِجْ لَهُمْ عَجَلاً جَدِلاً لَهُ خُوراً﴾ بے شک مستعار منہ: جد البقرہ ہے، اور مستعار له وہ: جانور ہے جس کو اللہ نے قبطیوں کے زیورات سے پیدا کیا ہے، اور دونوں کی وجہ سے جامع شکل ہے، اور تینوں حسی ہیں، یا تو طرفین عقلی ہوں گے؛ جیسے: ﴿آيَةُ لَهُم اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ پس بے شک مستعار منہ: یعنی سلخ (اس کا معنی: بکری جسے جانور سے کھال اتارنا ہے)، اور مستعار له: كَشَفُ الضَّوءِ عَنْ مَكَانٍ اللَّيْلِ (رات کی جگہ سے روشنی کا کھولنا)، اور دونوں حسی ہیں، وجہ جامع: وہ ہے جو ترتب اور ”امر علی آخر“ سے سمجھا جا رہا ہے، یا تو مختلف ہوں گے؛ جیسے: تیرا قول: ”رأيت شمسا“ اور آپ اس سے انسان مراد لیں؛ یعنی وہ سورج کی طرح ہے، خوب صورتی اور بلند مرتبہ میں۔

عبارت: ﴿وَالَا فَهَمَّا إِذَا عَقْلِيَّانَ﴾ نحو: ﴿مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدْنَا﴾ فإن المستعار منه الرقاد، والمستعار له الموت، والجامع عدم ظهور الفعل؛ والجميع عقلي. واما مختلفان، والحسی هو المستعار منه، نحو: ﴿فَاَصْدَعُ بِمَا تُلْمَسُ﴾ فإن المستعار منه كَسْرُ الزَّجَاجَةِ، وهو حسی والمستعار له التبليغ والجامع التأثير؛ وهما عقليان، واما عكس ذلك، نحو: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ﴾ فإن المستعار له كثرة الماء؛ وهو حسی والمستعار منه التكبر، والجامع الاستعلاء المفرط؛ وهما عقليان.

ترجمہ: یا تو وہ دونوں عقلی ہوں گے؛ جیسے: ﴿مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدْنَا﴾ پس بے شک مستعار منہ: الرقاد ہے، اور مستعار له: الموت ہے، اور وجہ جامع: فعل و حرکت کا نہ ہونا ہے، اور تینوں ارکان عقلی ہیں، یا تو طرفین مختلف ہوں گے، ان میں سے مستعار منہ حسی ہوگا، اور (مستعار له عقلی)؛ جیسے: ﴿فَاَصْدَعُ بِمَا تُلْمَسُ﴾ پس بے شک مستعار منہ: كَسْرُ الزَّجَاجَةِ ہے، اور وہ حسی ہے، اور مستعار له: تبليغ ہے، اور دونوں کی وجہ جامع تاثیر ہے، جو کہ عقلی ہے، یا اس کا برعکس؛ جیسے: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ﴾ پس بے شک مستعار له: كثرة الماء ہے جو کہ حسی ہے، اور مستعار منہ تکبر ہے، اور وجہ جامع: استعلاء مفرط ہے جو کہ عقلی ہے۔

تشریح: استعارہ کی اس کے تینوں ارکان کے اعتبار سے چھ اقسام ہیں، وجہ ہر یہ ہے کہ استعارہ کے دونوں طرف: ۱۔ حسی ہوں گے، ۲۔ عقلی ہوں گے، ۳۔ یا: مستعار منہ حسی، اور مستعار له عقلی ہو، یا اس کا برعکس: یعنی مستعار منہ عقلی

اور مستعارلہ حسی ہو۔ یہ کل چار اقسام ہوئیں؛ اور آخری تین قسموں میں وجہ جامع صرف عقلی ہوگی، اس لیے کہ پیچھے ہم پڑھ چکے ہیں، وجہ شبہ طرفین سے قائم ہوتی ہے، پس اگر طرفین، یا طرفین میں سے ایک عقلی ہو، تو اس وقت وجہ شبہ کا عقلی ہونا ضروری ہے؛ لہذا آخری تین قسموں میں وجہ جامع صرف عقلی ہوگی؛ البتہ پہلی قسم میں وجہ شبہ یا تو حسی ہوگی، یا عقلی ہوگی، یا مختلف ہوگی۔ خلاصہ کلام پہلی قسم کی تین صورتیں ہیں، اور آخری تین اقسام کی ایک ایک صورت؛ یعنی کل چھ صورتیں ہوئیں۔ جس کو مثال کے ساتھ تفصیلاً بیان کیا جا رہا ہے:

۱- الطرفان حسیان والجامع حسی؛ جیسے: ﴿فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار﴾۔ آیت کریمہ میں کھڑا مستعار منہ ہے، اور مستعارلہ وہ جانور ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قبیلوں کے زیورات سے پیدا کیا تھا، اور دونوں کی وجہ جامع شکل ہے، اور اس میں طرفین، اور وجہ جامع تینوں حسی ہیں۔

۲- الطرفان حسیان والجامع عقلی؛ جیسے: ﴿و آية لهم الليل نسلخ منه النهار﴾۔ محل استعھاو: ”نسلخ“ ہے۔ رات کی جگہ سے روشنی کھولنا؛ مستعارلہ؛ اور نسلخ: (جانوروں کے جسم سے کھال اتارنا) مستعار منہ، وجہ جامع: وہ منظر جو ایک چیز کا دوسری چیز پر مرتب ہونے سے حاصل ہو، اس میں طرفین حسی، اور وجہ جامع عقلی ہے۔

۳- الطرفان حسیان والجامع مختلف؛ جیسے: نرأیت شمسا میں رجل جمیل مستعارلہ ہے، شمس مستعار ہے، وجہ جامع دو ہیں:۔ خوبصورتی،۔ بلند مرتبہ۔ پہلی حسی ہے، اور دوسری عقلی۔

۴- الطرفان عقلیان والجامع عقلی؛ جیسے: اللہ تعالیٰ فرمان ﴿من بعثنا من مرقدنا﴾ میں موت مستعارلہ، اور رقان مستعار منہ ہے، اور وجہ جامع: حرکت نہ دینا ہے، تینوں عقلی ہیں۔

۵- الطرفان مختلفان والجامع عقلی؛ جیسے: ﴿فأصدع بما تؤمر﴾ صدرع: کہتے ہیں: بھاڑنا، اور کاٹھ توڑنا، صدرع: مستعار منہ ہے، اور التلیخ: مستعارلہ ہے، وجہ جامع تاثیر ہے، ان تینوں میں سے وجہ جامع، اور مستعارلہ یہ عقلی ہے، مستعار منہ حسی ہے۔

۶- الطرفان مختلفان والجامع عقلی؛ جیسے: ﴿إنا لما طغى الماء﴾ طغى الماء سے مراد: کثرت الماء ہے، مستعار منہ: تکبر ہے، اور مستعارلہ کثرت الماء ہے، اور وجہ جامع: استعلاء مفرط ہے، ان تینوں میں وجہ جامع اور مستعار منہ عقلی ہے، اور مستعارلہ حسی ہے۔

عبارت: وباعتبار اللفظ قسما؛ لانه إن كان اسم جنس فأصلية؛ كاسد وقتل وإلا فتبعية؛ كالفعل، وما اشتق منه، والحرف؛ فالتشبيه في الاولين لمعنى المصدر، وفي الثالث لمتعلق معناه؛ كالمحروور في: زيد في نعمة۔

ترجمہ: لفظ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں، اس لیے کہ اگر وہ لفظ اسم جنس ہو، تو استعارہ اصلیہ ہوگا، ورنہ استعارہ جمعیہ ہوگا؛ جیسے: فعل اور فعل کے مشتقات اور حرف۔ پہلے دو: (فعل و مشتقات فعل) میں تشبیہ معنی مصدر کے لیے ہوگی اور تیسرے: (حرف) میں اس کے معنی متعلق کے لیے ہوگی، اور معنی متعلق جیسے: ”زید فی النعمة“ میں مجرور ہے۔  
تشریح: لفظ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ استعارہ اصلیہ ۲۔ استعارہ جمعیہ۔

۱۔ استعارہ اصلیہ: وہ استعارہ ہے جس میں لفظ مستعار اسم جنس ہو؛ چاہے حقیقہ ہو؛ یا چاہے تاویلا ہو؛ حقیقہ کی مثال: اسد، فیل، انسان وغیرہ تاویلا کی مثال: وہ اعلام جو کسی وصف میں معروف و مشہور ہو گئے ہوں؛ جیسے: حاتم طائی، سبحان بن داکل مصنف نے دو مثالیں دی ہیں، ایک اسد، دوسری قتل: بمعنی الضرب الشدید، پہلی مثال اسم جنس لفظ کی، اور دوسری مثال اسم جنس معنی کی ہے۔

۲۔ استعارہ جمعیہ: وہ استعارہ ہے جس میں لفظ مستعار فعل یا مشتقات فعل: یعنی اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، افعال تفضیل، اسماء زمان، مکان، والالہ، اور حرف ہو؛ جیسے: غرۃ الانسان، قطعت الحال، عبارة زید أنطلق منه، حرف کی مثال: جیسے: زید فی النعمة۔ اس میں بالواسطہ تشبیہ ہونے کی وجہ سے جمعیہ کہا جاتا ہے۔

نوٹ: پہلے دو میں: یعنی فعل و مشتقات فعل میں تشبیہ ان کے معنی مصدر میں اولاً بالذات ہوگی، پھر ان افعال اور مشتقات میں بالواسطہ ہوگی، وجہ اس کی یہ ہے کہ افعال اور مشتقات فعل کے معانی مستقل نہیں ہوتے، اور ان میں موصوفیت کی صلاحیت بھی نہیں ہوتی، برخلاف معنی مصدر کہ: اس کا معنی مستقل: یعنی ایک ہی رہتا ہے، اور موصوفیت کی اس میں صلاحیت ہے، اسی طرح حرف میں بھی تشبیہ اس کے معنی متعلق میں اولاً ہوگی، پھر اس کے متعلق میں بالواسطہ ہوگی، کیوں کہ وہ بھی فعل کی طرف غیر مستقل اور منتفی الصلاحیۃ للموصوفیۃ ہوتا ہے۔

مصنف کا تسمیح: مصنف نے حرف کے معنی متعلق کو مجرور سمجھا ہے، جیسا کہ عبارت سے واضح ہے؛ حالاں کہ اس کا معنی متعلق مجرور نہیں؛ بل کہ معنی متعلق وہ معانی ہیں جس کے ذریعہ ہم ان حرف کی توضیح و تشریح کرتے ہیں، مثال کے طور پر ”زید فی النعمة“ میں ”النعمة“ مجرور ہے، اور یہ معنی متعلق نہیں ہے؛ بلکہ معنی متعلق وہ معنی کلی ہے جو حرف ”فی“ کو مستلزم ہے، اور وہ ظرفیۃ مطلقہ ہے، شاید مصنف کو اہل نحو، اور اہل بیان کی اصطلاح میں التباس ہو گیا ہے، اہل بیان کے یہاں معنی متعلق کو مجرور کہتے ہیں، اور نحوی حضرات جس پر کسرہ ہو، اس کو مجرور کہتے ہیں۔

عبارت: نَقِیْقْدَرُنْی: ”نطقت الحال“ و ”الحال ناطقة بكذا“: للدلالة بالنطق، و فی لام التعلیل، نحو: ﴿فَالنَّقِیْقْدَرُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ للعداوة و الحزن بعد الالتقاط، بعلّة الغایة۔

ترجمہ: لہذا ”نطقت الحال و الحال ناطقة بكذا“ میں دلالت کے لیے تشبیہ نطق کے ساتھ مقدر مانی جائے گی، اور

﴿فالتقطه آل فرعون﴾ جیسی مثالوں میں عداوت و حزن کے لیے تشبیہ و تلمیح میں اس کی اصل علت کے ساتھ مقدر مانی جائے گی۔

تشریح: جیسا کہ ابھی ہم نے پڑھا فعل و مشتقات فعل میں تشبیہ اس کے معنی مصدر اور حرف میں اس کے متعلق معنی میں ہوتی ہے، مصنف اس کو مثال دے کر سمجھا رہے ہیں۔

۵۔ فعل و مشتقات فعل کی مثال: نطقت الحال بكذا اور الحال ناطقة بكذا میں ”الدالات“ کو نطق کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، نہ کہ پہلے جملے میں ”دلت“ کو ”نطقت“ اور دوسرے میں ”دلت“ کو ”ناطقہ“ کے ساتھ۔ اس علت کی وجہ سے جو ماقبل میں گزر چکی۔

۵۔ حرف کی مثال: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا﴾ آیت کریمہ میں: ﴿تَقْتَبُ﴾ ”القاط“ کے بعد عداوت و حزن کا حاصل ہونا اور ﴿تَقْتَبُ﴾ ”القاط“ کے بعد محبت کا حاصل ہونا، وجہ جامع: ”تقرب الشيء بعد حصول الالتقاط“ ہے، آیت کی تشریح یہ ہوگی: کہ فرعون کا موسیٰ کو عداوت و حزن کے لیے اٹھانا ایسا ہے جیسا کہ محبت کے لیے، الغرض استعارہ اولاً علت و غرضیت میں جاری ہوا، پھر اس کے تابع حرف جر میں جاری ہوا؛ اس لیے اس کو استعارہ جمعہ کہا جائے گا، جیسا کہ ”نطقت الحال بكذا“ میں ہوا تھا۔

عبارت: مدار قرینتها في الأولين على الفاعل، نحو: ”نطقت الحال بكذا“ أو المفعول، نحو: قتل البخل و أحيا السماحا، نحو: نقر بهم لهدميات نقدبها، أو المحرور، نحو: ﴿فبشرهم بعذاب اليم﴾۔ ترجمہ: استعارہ کے قرینہ کا مدار پہلے دو (فعل مشتقات فعل) میں فاعل پر ہوتا ہے، جیسے: ”نطقت الحال بكذا“ یا مفعول پر ہوتا ہے، جیسے: ابن معزز کا قول ”نقل البخل و أحيا السماحا“ دوسری مثال قطای کا قول ”نقر بهم لهدميات نقدبها“ یا محرور پر ہوتا ہے، جیسے: ﴿فبشرهم بعذاب اليم﴾۔

تشریح: استعارہ جمعہ میں عام طور پر قرینہ کبھی فاعل ہوتا ہے، کبھی مفعول ہوتا ہے، اور کبھی محرور ہوتا ہے، مصنف نے حصر سے بیان نہیں کیا؛ بل کہ مدار کا لفظ عدم حصر پر دلالت کرتا ہے: یعنی ان تین میں سے کوئی بھی قرینہ بنے اس بات پر کہ یہاں فعل اپنے موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہے۔

۵۔ فاعل کے قرینہ ہونے کی مثال: ”نطقت الحال بكذا“ اس جملہ میں فاعل: الحال یہ قرینہ ہے کہ نطق اپنے موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہے؛ اس لیے کہ نطق حقیقی کی حال کی طرف اسناد نہیں ہو سکتی۔

۵۔ مفعول کے قرینہ ہونے کی مثال: ابن معزز کا قول:



ت: را حق ایک امام میں جمع ہو گیا جس نے بگل کو ختم کر دیا، اور سخاوت کو زندہ کیا۔ محل استشہاد: ”قتل البخل واحیا السخا“ میں بگل اور سخا ہے؛ یہ دونوں مفعول قرینہ ہیں کہ ”قتل بواحیا“ اپنے موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہے؛ اس لیے کہ ”قتل واحیا“ بگل، سخاوت کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتے۔

۵۔ مفعول کی دوسری مثال: قطامی کا قول:

لَمْ تَلَقْ قَوْمًا هُمْ شَرٌّ لَّأَخَوْتِهِمْ مِنْ عَيْشَةٍ يَجْرِي بِالدِّمِ الْوَادِي.

نَقَرِيهِمْ لِهَذِمِيَّاتٍ نَقَلُوبُهَا مِنْ مَّكَانٍ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلُّ زُرَادٍ. (میں مسطور۔۔۔ ۱۶۰)

ل: عیشتہ: صبح، لہذمیات: نیزے، نقری: میزبانی کرنا، نقد: کاٹنا، مخاط: بننا، زراد، بننے والا۔

ت: تو نے کسی قوم کو نہیں پایا ہے جو اپنے بھائیوں کے حق میں برے ہوں وادی کے خون بہانے کی صبح کو، ہم ان کی ایسے نیزوں سے میزبانی کرتے ہیں جسکے ذریعہ ہم کاٹتے ہیں اس چیز کو جس کو ان پر تمام بننے والے نے بنا ہے؛ یعنی ہم ان کی زرہوں کو بھی کاٹ دیتے ہیں۔

محل استشہاد: ”نقربہم لہذمیات“ میں ”لہذمیات“ دوسرا مفعول ہے، جو قرینہ بن رہا ہے کہ ”نقری“ میں ”قری“ اپنے موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہے؛ اس لیے کہ میزبانی مطعومات سے ہوتی ہے؛ نہ کہ زبانی طعنوں، اور نیزوں سے، معلوم ہوا کہ ”لہذمیات“ کی ”نقری“ کی طرف اسناد نہیں ہو سکتی ہے۔

۵۔ مجرّم کے قرینہ ہونے کی مثال: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابِ الْيَمِّ﴾ میں ”عذاب“ مجرّم قرینہ ہے؛ کہ بشارت اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے؛ اس لیے کہ عذاب کے ساتھ بشارت متصف نہیں ہو سکتی، دونوں میں تافی ہے؛ لہذا معلوم ہوا ”فَبَشِّرْهُمْ“ میں استعارہ ہے۔

عیار ت: وباعتبار آخر ثلثة أقسام: مُطْلَقَةٌ: وہی ما لَمْ تَقْرَنْ بِصِفَةٍ وَلَا تَفْرِيعٍ، والمراد: المعنویۃ، لا النعت النحویۃ. و مُجَرَّدَةٌ: وہی ما قُرِنَ بِمَا يَلَاكُمُ الْمُسْتَعَارُ لَهُ؛ كَقَوْلِهِ: غَمَرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا؛ غَلِقَتْ لِضُحْكَيْهِ رِقَابُ الْمَالِ. و مرشحة: وہی ما قُرِنَ بِمَا يَلَاكُمُ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ، نحو: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾، وقد يحتعان كَقَوْلِهِ: لَذَى أَسَدٍ شَاكِي السَّلَاحِ مُقَدِّفٌ لَهُ لَيْدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تَقْلَمْ.

ترجمہ: دوسری خاص اعتبار سے استعارہ کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ مطلقہ۔ اور وہ: وہ استعارہ ہے جو کسی صفت، یا متفرع کلام سے ملا ہوا نہ ہو، صفت سے مراد: صفت معنوی ہے؛ نہ کہ صفت نحوی۔ اور مجرّمہ: وہ استعارہ ہے جو کسی ایسی صفت، یا متفرع کلام سے ملا ہوا ہو جو مستعار لہ کے مناسب ہو؛ جیسے: غَمَرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا؛ غَلِقَتْ لِضُحْكَيْهِ

رقاب المال۔ اور مرثعہ وہ: استعارہ ہے جو ایسی صفت اور متفرع کلام سے لایا ہوا ہو، جو مستعار منہ کے مناسب ہو۔ جیسے: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ فَمَا رِبْحُتْ تِجَارَتُهُمْ﴾۔ کبھی تجرید اور تشریح دونوں جمع ہوتے ہیں جیسے شاعر کا قول: لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السَّلَاحِ مُقَدِّبٌ لَهُ لَيْثٌ أَظْفَارُهُ لَمْ نُقَلِّمْ تَحْرِتٌ: دوسرے خاص اعتبار سے استعارہ کی تین قسمیں ہیں:

- ۱۔ مطلقہ: وہ استعارہ ہے جو مُشَبَّہ و مُشَبَّہ بہ کے مناسب صفت، یا متفرع کلام سے خالی ہو؛ جیسے: "راست اسدا برمی" اس جملہ میں قرینہ کے علاوہ کوئی کلمہ ایسا نہیں ہے جو مُشَبَّہ و مُشَبَّہ بہ کے مناسبات میں سے ہو۔
- ۲۔ مجرودہ: وہ استعارہ ہے جس میں مُشَبَّہ کے مناسب کوئی صفت، یا متفرع جملہ ذکر کیا جائے؛ جیسے کثیر عزہ کا شعر: غَمْرُ الرُّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا غَلِقَتْ لِضَحْكَيْهِ رِقَابُ الْمَالِ، (بی ص ۲۸۸)

ل: غمر: اکثر غلقت: الضیق تنگ کرنا: ت: میرا مدوح چادر کے ڈھانچنے کی طرح ہے جب وہ مسکرانا شروع کر لیں: تو اس کے مسکرانے کے وقت مال کی گردنیں ضبط ہو جاتی ہے۔

اس شعر میں شاعر نے اپنے مدوح کو چادر کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ میرا مدوح چادر کی طرح ہے: یعنی جس طرح چادر اپنے صاحب کو ٹھنڈی و گرمی سے حفاظت کرتی ہے، اسی طرح میرا مدوح اپنے دوست کی عزت و آبروی کی حفاظت کرتا ہے، دوسرا مطلب شاعر نے اپنے مدوح کی عطا کو چادر کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح چادر اپنے صاحب کو پورا ڈھانپ دیتی ہے، اسی طرح مدوح کا عطیہ اپنے دوست کو پورا ڈھانپ دیتا ہے۔ محل استہزاء: غمر: معنی عطاء جو مُشَبَّہ کے مناسبات میں سے ہے بلکہ ایہ استعارہ مجرودہ کی مثال بنے گی۔

- ۳۔ مرثعہ: وہ استعارہ ہے جس میں مُشَبَّہ بہ کے مناسب کوئی صفت یا تفرعی کلام ذکر کیا جائے؛ جیسے: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ﴾ میں "تبدیل الضلۃ بالہدی" کو تشبیہ دی گئی ہے "اشتری" کے ساتھ: یعنی تبدیل بِمُشَبَّہ اور "اشتری" مُشَبَّہ بہ اور آگے آیت کریمہ میں ﴿فَمَا رِبْحُتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ مُشَبَّہ بہ: یعنی "اشتری" کے مناسبات میں سے ہے بلکہ وہ استعارہ مرثعہ کی مثال ہوگی۔

۴۔ استعارہ مطلقہ کی مثال: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَا كُم﴾ میں ماہ کو طغی کے ساتھ تشبیہ کی گئی ہے، اور یہ جملہ طرفین کے مناسبات سے خالی ہے۔

۵۔ استعارہ مجرودہ کی مثال: نَابِتُ الْأَرْضِ بِالنَّبَاتِ وَالزَّهْرَاءُ زَمِينٌ مُشَبَّہ، اور انسان بِمُشَبَّہ بہ، نبات و زہریہ مُشَبَّہ کے مناسبات میں سے ہے۔

۶۔ استعارہ مرثعہ کی مثال: غَرَدَ الْبَلْبُلُ قَصِيدَةً أَبَى بِكَرٍ۔ انسان کو تشبیہ دی بلبل کے ساتھ، قرینہ: غرود ہے، اور

”قصيدہ ابی بکر یہ“ مُثَبِّہ بہ کے مناسبات میں سے ہے۔

نوٹ: [۱] صفت سے مراد صفت معنوی ہے؛ نہ کہ صفت نحوی۔ اور صفت اور تفریع میں فرق یہ ہے: کہ صفت کا تعلق استعارہ کے اگلے کسی لفظ کلہ سے ہوتا ہے، اور تفریع مستقل جملہ ہوتا ہے۔

[۲] ترشح و تجرید کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ استعارہ اپنے قرینہ کے ساتھ مکمل ہو، یعنی استعارہ میں قرینہ کے علاوہ مابقیہ کلمات کا اعتبار کیا جائے گا، اگر مابقیہ کلمات مُثَبِّہ کے مناسبات میں سے ہے؛ تو تجرید، اور اگر مُثَبِّہ بہ کے مناسبات میں سے ہے تو ترشح ہوگا، اور اگر صرف قرینہ ہے تو مطلقہ ہوگا۔

وقد یحتمل: کبھی ایک ہی استعارہ میں تجرید و ترشح جمع ہو جاتی ہے؛ جیسے اسکی مثال: زہیر بن ابی سلمیٰ کا شعر جو استعارہ تحقیق کی بحث کے تحت گزر چکا ہے لَمْدَى أَمْسِدْ شَاكِي السَّلَاحِ مُقَدِّفٌ لَهُ لَبْدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقْلَمِ۔ (زہیر بن زید)

[۱۳۔

محل استشہاد پورا شعر ہے، رجل شجاع کو اسد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، شاکی السلاح یہ قرینہ ہے، مقذف یہ مُثَبِّہ کے مناسب میں سے ہے؛ اس لیے وہ تجرید اور لبّد و اظفار یہ مُثَبِّہ بہ کے مناسب ہے؛ اس لیے ترشح ہوگی۔

عبارت: والعرش شیع أبلغ؛ لاشتماله على تحقيق المبالغة، و مبناهما على تناسي التشبيه؛ حتى إنه يبنى على علو القدر ما يبنى على علو النكان؛ كقوله شعر: وَيَضَعُدُّ حَتَّى يَظُنَّ الْجَهْلُولُ بِبَأْنٍ لَهُ حَاجَةٌ فِي السَّمَاءِ، وَ نَحْوُهُ: مَا مَرَّ مِنَ التَّعَجُّبِ وَالنَّهْيِ عَنْهُ؛ وَإِذَا جَازَ الْبِنَاءُ عَلَى الْفَرْعِ مَعَ الْاعْتِرَافِ بِالْأَصْلِ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ شَعْرَهُ فِي السَّمَاءِ؛ فَعَزَّ الْقَوَادِ وَ عَزَّاءٌ جَمِيلًا. فَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْهَا الصُّعُودَ بَلْ لَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْكَ النُّزُولَ. مع ججده أولى۔

ترجمہ: ترشح اطلاق اور تجرید سے زیادہ بلیغ ہے؛ کیوں کہ اس میں مبالغہ فی التشبیہ بالتحقیق ہوتی ہے؛ اسی وجہ سے استعارہ ترشح میں تجاہل عارفہ پر تشبیہ کی بنیاد ہوتی ہے، یہاں تک کہ وہ کلام جس کی علوقد پر بنیاد رکھی جائے، اس کی علومکان پر بنیاد رکھ دی جائے؛ جیسا کہ شاعر کا شعر ”حتى يظن“، اور اس جیسی دوسری مثال ماقبل میں تعجب و عدم تعجب میں گزر چکی؛ اور جب مُثَبِّہ کے ہوتے ہوئے مُثَبِّہ بہ پر بنیاد رکھنا جائز ہے، جیسا کہ شاعر کا قول: ”هي الشمس مسكنها“ میں ہوا؛ تو مُثَبِّہ کے نہ ہوتے ہوئے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

تقریباً: استعارہ کی مذکورہ تین قسموں میں سے سب سے زیادہ بلیغ قسم استعارہ ترشحیہ ہے؛ اس لیے کہ استعارہ میں بلیغ مانا جاتا ہے جس میں مبالغہ فی التشبیہ ہو، اور ترشحیہ میں (جہاں مُثَبِّہ بہ کا مناسب وصف ہوتا ہے) مبالغہ فی التشبیہ کی تقویت ہوتی ہے، اور مزید ترشحیہ میں استعارہ کی بنیاد تناسی تشبیہ: یعنی مُثَبِّہ کی حقیقت کو بالکل بھول کر مُثَبِّہ بہ کا ایک فرد مانا

جاتا ہے جس سے تشبیہ میں مبالغہ اور بھی بڑھ جاتا ہے، چوں کہ ترشح میں مقصود تشبیہ اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے؛ اس لیے وہ استعارہ کی قسموں میں زیادہ بلند ہے۔

حتیٰ انہ یعنی: وہ کلمہ اور کلام جس کو علوقدر کے لیے مستعار لیا گیا ہے، حقیقت میں وہ وضع کئے گئے ہے علومکان کے لئے؛ مگر ترشح میں اس کا استعمال علوقدر کے لئے ہوتا ہے، آسان زبان میں یوں کہیں گے: علومکان والے کلمہ کو علوقدر کی جنس میں مان لیا جائے؛ جیسا کہ ابوتام کے مذکورہ شعر میں کیا گیا ہے، شعر: **يَضَعُ حَتَّى يَطْلُ السَّهْوُلُ بِأَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ**۔ ت: میرا ممدوح چڑھتا رہتا ہے، یہاں تک کہ نادان حضرات خیال کرتے ہیں کہ اسے آسمان میں کوئی ضرورت ہے کل استشہاد: شاعر نے صعود لفظ کو علوقدر کے لیے مستعار لیا ہے: یعنی شاعر اپنے ممدوح کی مدارج کمال میں ترقی کرنے کو صعود سے تعبیر کیا، اور اگلا شعر اس طرح پیش کیا: جیسے: وہ آسمان پر چڑھ رہا ہو: یعنی بلند مرتبہ کو عین ”صعود“: یعنی اوپر چڑھنے کی شکل میں پیش کیا، اس کی دوسری مثال: یعنی مشبہ کو عین مشبہ بہ کی شکل میں پیش کرنے کی مثال پیچھے ابن عمید کے شعر: ”قامت نظلنی“ اور ابوالحسن طباطبائی کے شعر: ”لا تعجبوا“ میں گزر چکی ہے جس میں ہم نے پڑھا کہ ابن عبید نے اپنے بچہ کو عین شمس، اور طباطبائی نے اپنے دوست کو عین قمر کی شکل میں پیش کیا ہے۔

نوٹ: تشبیہ میں اگرچہ مشبہ بہ اتوی ہونا ضروری ہے؛ مگر مقصد غرض کی طرف نظر کرتے ہوئے اصل مشبہ ہے، اور مشبہ بہ فرع ہے، جب تشبیہ میں جہاں مشبہ مذکور ہوتا ہے اس کے ہوتے ہوئے بھی اصل چھوڑ کر فرع: یعنی مشبہ بہ پر تشبیہ کی بنیاد رکھنا جائز ہے: یعنی اصل چھوڑنا، اور فرع کو بنیاد بنانا جو کہ اصلاً منافی ہے اس کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، اس کے باوجود جائز ہے: تو استعارہ میں جہاں مشبہ مذکور نہیں ہوتا ہے اس کے نہ ہونے کی وجہ سے عمل منافی بھی لازم نہیں آتا ہے؛ لہذا بدرجہ اولیٰ مشبہ بہ پر بنیاد رکھنا جائز ہوگا۔

تشبیہ میں مشبہ بہ پر کلام کی بنیاد رکھنے کی مثال: عباس بن احنف کا شعر جس میں محبوبہ کو سورج کے ساتھ اس طور پر تشبیہ دی ہے: گویا: محبوبہ سورج کے جنس کی ایک فرد ہے، شعر ملاحظہ ہوا

هِيَ الشَّمْسُ مَسْكَنُهَا فِي السَّمَاءِ فَعَزَّ الْقَوَادُ وَعَزَّاءُ حَمِيلًا

فَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْهَا الصُّعُودُ ۖ وَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْكَ النُّزُولُ [نہی الاشراف و التہنات ۲۰۲]

مع جحدہ اولیٰ۔ ت: محبوبہ سورج ہے، جس کا مسکن آسمان میں ہے؛ لہذا تو اپنے دل کو اچھی طرح تسلی دے دے، اس لیے کہ اس تک تو چڑھ نہیں سکتا، اور وہ تجھ تک اتر نہیں سکتی۔

شاعر نے اس شعر میں محبوبہ کو سورج کے ساتھ اس طریقہ پر تشبیہ دی ہے: گویا: محبوبہ کو سورج کا عین ایک فرد بنایا

اور باقیہ اشعار میں کلمات: مُقْتَبَہ بہ کی مناسبات میں سے ذکر کر کے تشبیہ کی بناءً مکمل طور پر مُقْتَبَہ بہ پر کردی، تشبیہ میں ایسا کرنا جائز ہے؛ تو استعارہ میں مذکورہ علت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ درست ہوگا کہ مُقْتَبَہ بہ پر کلام کی بنیاد رکھی جائے۔

### ﴿مجاز مرکب کا بیان﴾

عبارت: وأما المركب: فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيهاً للمبالغة؛ كما يقال للمتردد في أمر: إني أراك تقدم رجلاً، و تؤخر أخرى، وهذه التمثيل يسمى على سبيل الاستعارة، وقد سمي التمثيل مطلقاً، ومتى فشا استعماله كذلك، يسمى مثلاً، ولهذا لا تُغَيَّرُ الأمثال.

ترجمہ: مجاز مرکب وہ کلام ہے جو ایسے معنی میں مستعمل ہو جس کو اس کے اصلی معنی کے ساتھ مبالغہ تشبیہ تمثیل کے طور پر تشبیہ دی گئی ہو؛ مثال کے طور پر کسی معاملہ میں متردد شخص کو کہا جائے "إني أراك تقدم رجلاً، و تؤخر أخرى" اس استعارہ کو استعارہ تمثیلیہ کہا جاتا ہے، اور کبھی مطلق تمثیل بھی کہتے ہیں، جب مجاز مرکب کا استعمال عام ہو جائے علی سبیل الاستعارہ؛ تو مثل: یعنی محاورہ کہا جائے گا، اور اسی وجہ سے اس میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔

تشریح: مجاز کی دو قسمیں مصنف نے شروع میں بیان کی تھی: ۱- مجاز مفرد: جس کا بیان ابھی تک ہوتا رہا، اب یہاں سے مجاز مرکب کی تعریف، اور مثال دے رہے ہیں۔

• مجاز مرکب کی تعریف: وہ کلام جس کو غیر موضوع لہ میں علاقہ تشابہ کی وجہ سے استعمال کیا گیا ہو، اس کو استعارہ تمثیلیہ بھی کہا جاتا ہے، اور مطلقاً تمثیل بھی کہتے ہیں، اور کوئی استعارہ تمثیل جب کثیر الاستعمال ہو جاتا ہے، تو پھر وہ محاورہ بن جاتا ہے، اور محاورہ بن جانے کے بعد جب بھی استعمال ہوگا اپنی پہلی حالت میں استعمال ہوگا، اس میں مفرداً و مرکباً، مونا، مذکر کوئی تغیر و تبدل نہ ہوگا، مثلاً "بلی کے خواب میں چپھڑے" یہ ایک محاورہ ہے، اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی ایک طرح کے خیالات ہمیشہ سوچتا ہو، اور اسی کا خواب دیکھتا ہو، لہذا اس کو جب بھی استعمال کریں گے؛ چاہے مذکر کے لیے استعمال ہو؛ یا چاہے مؤنث کے لیے استعمال ہو، اپنی حالت میں استعمال ہوگا، تبدیلی نہیں ہوگی۔

• استعارہ تمثیلیہ کی مثال: جب کوئی آدمی کسی کام میں آگے پیچھے ہو رہا ہو، اور ایک نظریہ پر مستقر نہ رہتا ہو؛ تو اسے تشبیہاً کہا جائے، "إني أراك تقدم رجلاً، و تؤخر أخرى" اس جملے کو متردنی لا مرا آدمی کے مستعار لیا گیا ہے۔

• استعارہ تمثیلیہ کی دوسری مثال: جب کوئی بے فائدہ کوشش و محنت کرتا ہو؛ تو اس کو کہا جائے "أنت تنفع في رما" اسی طرح کوئی مجاہد میدان کارزار سے اپنے مستقر پر واپس آیا ہو؛ تو اسے استعارہً کہا جائے، "حلّ الليث منبَع غابته".

### ﴿الاستعارة بالكناية والتخييل﴾

عبارت: قد يُضَمَّرُ التشبيه في النفس؛ فلا يصح بشئ من أركانه سوى المُشَبَّهِ، و يُدَلُّ عليه: بأن يُنَبِّتْ

للمُشَبَّه أمرٌ يختصُّ بالمشَبَّه به، فيسمى التشبيه استعارةً بالكناية أو مكنياً عنها، وإثبات ذلك الأمر للمشبه استعارة تخيلية؛ كما في قول الهذلي: وإذا المينة أنشبت أظفارها بالفت كَلَّ تَبِيمة لا تنفع. شبه المينة بالسبع في اغتيال النفوس بالقهر والغلبة، من غير تفرقة بين نفاع وضرر، فأنبت لها الأظفار التي لا يكمل فيه بلونها، كما في القول الآخر: وَلَوْ نَطَقْتُ بِشُكْرِ بَرِّكَ مُفْصَحاً بِلِسَانِ حَالِي بِالشكاية أنطق. شبه الحال بإنسان متكلم في الدلالة على المقصود؛ فأنبت لها اللسان الذي به قوامها فيه. وكذا قول زهير: صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلَمَى وَأَقْصَرَ بِاطْلُهُ وَغَرَى أَقْرَاسَ الصَّبَا وَرَوَّاحِلُهُ. أراد أن يبين أنه ترك ما كان يرتكبه زَمَنَ المحبة من الجهل، وأعرض عن معاودته فبطلت آلاته، فشبه الصبا بجهة المسير؛ كالحيج والتجارة، قضى منها الوطر؛ فأهملت آلتها، فأنبت لها الأقراس والرواحل، فالصبا من الصبوة بمعنى الميل إلى الجهل والفتوة؛ ويحتمل أنه أراد بالأقراس والرواحل: دواعي النفوس وشهواتها، والقوى الحاصلة لها في استيفاء الذات، أو الأسباب التي قلما تتأخذ في اتباع الغي، إلا أن الصبا؛ فتكون الاستعارة تحقيقية.

ترجمة: کبھی تشبیہ ذہن میں پوشیدہ ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کے ارکان میں سے سوائے مقبہ کے کسی رکن کو صراحتاً بیان نہیں کیا جاتا، اور اس تشبیہ بھی پر دلالت کی جاتی ہے، اس طور پر کہ مقبہ کے لیے ایسے امر کو ثابت کیا جائے جو مقبہ کے ساتھ خاص ہو، اور اس تشبیہ کو استعارہ بالکنایہ، یا استعارہ مکنیٰ عنہا کہا جاتا ہے، اور اس امر مختص کو مقبہ کے لیے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے؛ جیسے اس کی مثال ابی ذؤیب الہذلی کا قول: ”وإذا المينة أنشبت أظفارها الخ“ شاعر نے موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے، قہر او غلبہ: نفس کو ہلاک کرنے میں نفع و نقصان میں فرق کیے بغیر؛ چناں چہ موت کے لئے اس ظفر کو ثابت کیا جس کے بغیر درندہ میں ہلاک کرنا مکمل نہ ہوگا۔

لاندہ: کتاب کی عبارت کی تشریح کرنے سے پہلے اس فصل کے متعلق تین باتیں جاننا ضروری ہے۔ ۱- استعارہ بالکنایہ مجاز لغوی ہے، کہ نہیں؟ ۲- استعارہ بالکنایہ و تخیلیہ کسے کہتے ہیں؟ ۳- تخیلیہ کنایہ کو لازم ہے یا نہیں؟ ۴- ہمارے مصنف کا نظریہ ہے کہ استعارہ بالکنایہ و تخیلیہ مجاز و استعارہ کے اقسام میں سے نہیں ہے؛ اس لیے کہ ان میں سے ہر لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے، مثلاً: ”وإذا المينة أنشبت أظفارها“ میں مینہ: یعنی موت اور ظفر معنی: ناخن یہ دونوں موضوع لہ میں مستعمل ہے، کوئی بھی کلمہ غیر موضوع لہ میں استعمال نہیں ہوتا ہے، وہاں صرف دو فعل ہوتے ہیں: یعنی استعارہ بالکنایہ و تخیلیہ میں صرف متکلم دو فعل کرتا ہے: ۱- تشبیہ کو چھپانا نفس میں، ۲- مقبہ کے لازم کو مقبہ کے لیے ثابت کرنا، اور مجاز ہونا تو الفاظ کے عوارضات میں سے ہے، نکتہ اعمال کے قبیل سے ہے۔ حاصل

کلام: مصنف کے نزدیک استعارہ ممکنہ میں متکلم کے فعل ہے نہ کسی لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کیا ہے؛ لہذا ان کے نزدیک استعارہ مجاز نہیں ہوگا؛ اس کا استعارہ نام رکھنا یہ بر سبیل تذکرہ ہے؛ یعنی اس کا مطلب: چوں کہ استعارہ کی بحث چل رہی تھی، اب وہ معنی جو حقیقتاً استعارہ نہیں ہے؛ مگر استعارہ کے نام سے مشہور ہونے کی وجہ سے بغرض افادہ اس کو بھی استعارہ کے بعد ضمنا یہاں ذکر کر دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے مستقل فصل میں بیان کیا۔

۱-۲: دوسری بات: استعارہ بالکنایہ کسے کہتے ہیں؟ حقیقتاً اس میں تین اقوال ہیں: مصنف کتاب کا، سلف کا، سکا کی کا۔  
 ۱-۱: مصنف فرماتے ہیں: استعارہ بالکنایہ نام ہے تشبیہ مضمرا کا یعنی متکلم کے ذہن میں، یا نفس معنی میں تشبیہ پوشیدہ ہو؛ اسے استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں، اور اس تشبیہ پر دلالت کرنے کے لیے مُقَبَّہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کو مذکورہ مُقَبَّہ کے لئے ثابت کرنا: یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔

۱-۲: جمہور علماء فرماتے ہیں: استعارہ بالکنایہ نام ہے: اس مُقَبَّہ بہ کا۔ جس کو مستعار لیا گیا ہے ذہن میں انہماق مُقَبَّہ کے لیے: یعنی لفظ مستعار کو صراحتاً بیان نہ کیا جائے؛ بل کہ اس کے ردیف یا لازم کو ذکر کیا جائے؛ تاکہ اس سے ذہن مقصود: یعنی مستعار منہ کی طرف منتقل ہو، اور اس لازم کو مُقَبَّہ کے لیے ثابت کرنا تخیلیہ ہے۔

۱-۳: علامہ سکا کی فرماتے ہیں: استعارہ بالکنایہ نام ہے: اس مُقَبَّہ کا جس کو استعمال کیا گیا ہو مُقَبَّہ بہ کے لیے ادعاء، اور مُقَبَّہ بہ کے لوازمات میں سے کوئی لازم قرینہ بنتا ہو، اور تخیلیہ نام ہے: اس مُقَبَّہ بہ کے لازم کا جس کو مشبہ کے لئے مستعار لیا گیا ہے، اور وہ وہما وخیالاً مُقَبَّہ کے لیے ثابت کیا گیا ہو۔

۱-۴: اصل اقوال علماء: ممکنہ کے سلسلہ میں تمام کے الگ الگ نظریات ہیں؛ البتہ تخیلیہ کے بارے میں ہمارے مصنف کا نظریہ جمہور کی طرح ہے؛ مگر علامہ سکا کی کا نظریہ یہاں بھی مختلف ہے، اس کو تفصیلاً آئندہ ایک مستقل فصل میں بیان کریں گے۔ دوسری بات: جمہور حضرات اور ہمارے مصنف کے نزدیک تخیلیہ و کنایہ ایک دوسرے کے لیے لازم ملزوم ہے؛ یعنی کنایہ لازم ہے تخیلیہ کے، اور تخیلیہ لازم ہے کنایہ کے لیے، اور سکا کی کے نزدیک کنایہ لازم ہے تخیلیہ کے؛ نہ کہ اس کا برعکس: یعنی تخیلیہ لازم نہیں ہے ممکنہ کے۔

تشریح: استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں: جہاں تشبیہ نفس معنی میں یا ذہن متکلم میں پوشیدہ ہو، اور تشبیہ کے ارکانوں میں سے ۱۲ ائے مُقَبَّہ کے کسی کو صراحتاً ذکر نہ کیا جائے، اور اس مضمرا تشبیہ پر دلالت کرنے کے لیے قرینہ: مُقَبَّہ بہ کے کسی لازم کو مُقَبَّہ بہ کے لیے ثابت کیا جائے، اور اسکے ثابت کرنے کو تخیلیہ کہا جاتا ہے۔

۱-۵: مصنف نے استعارہ کنایہ و تخیلیہ کی تین مثالیں دی ہیں:

۱-۱: پہلی مثال ابی ذؤب الہذلی کا قول:

و إِذَا الْمَيِّتَةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا: أَلْفَيْتُ كُلَّ تَبِيْعَةٍ لَا تَنْفَعُ. [مرح اشعار العنفلین: ۸۸۸]

ل: المیتہ: موت، انشبت: گاڑ دیا، اظفار: ناخن، پیچہ، الفیت: پانا، تبیعہ: تعویذ۔

ت: جب موت اپنا پیچہ گاڑ دیا، تو تو ہر تعویذ کو بے نفع پائے گا۔ نجل استشہاد ہڈی نے اس شعر میں موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اور وجہ شبہ: ”نفس کا نقصان و نفع میں تمیز کیے بغیر غلبہ و قہر سے ہلاک کرنا“؛ مگر اس شعر میں تشبیہ ہڈی کے ذہن میں، یا نفس دلالت میں چھپی ہوئی ہے، اس پر دلالت کرنے کے لیے ”سمیع“ کا ایسا لازم وصف ذکر کیا گیا ہے جس کے بغیر وہ نفس کو ہلاک نہیں کر سکتا ہے، اور وہ اظفار ہے، اور اس وصف لازم کو مُشَبَّہ کے لیے ثابت کیا، لہذا تشبیہ کو پوشیدہ رکھنا: استعارہ بالکنایہ، اور وصف لازم کو مُشَبَّہ کے لیے ثابت کرنا: استعارہ تخیلیہ ہے۔

● - دوسری مثال: شاعر کا قول:

وَأَيْنَ نَطَقْتُ بِشُكْرٍ بِرَّكَ مُفْصَحًا: فَلِسَانٌ حَالِي بِالشَّكَايَةِ أَنْطَقُ. [رفی الاشارات: ۲۲۸]

ت: اگر میں تیرے احسانات کا شکریہ اداء کروں فصاحت و بلاغت کی زبان سے؛ تو بھی میری حالت کی زبان تیری (حکمتوں) کی شکایت کرے گی۔ (اس لیے کہ تیرے ظلم زیادہ ہے؛ تیرے بھلائی کے مقابلہ میں) شاعر نے اس شعر میں حال کو تشبیہ دی ہے، انسان شکلم کے ساتھ، اور تشبیہ کو پوشیدہ رکھا، اس لیے مُشَبَّہ بہ کو ذکر نہیں کیا؛ مگر اس تشبیہ کی طرف اشارہ، و دلالت کرنے کے لیے مُشَبَّہ بہ کا خاص وصف۔ جس سے دلالت کا وجود مُشَبَّہ بہ: یعنی انسان میں ہے۔ لسان کو مُشَبَّہ: یعنی حال کے لئے ثابت کیا۔ لہذا تشبیہ کو پوشیدہ رکھنا: استعارہ بالکنایہ ہے، اور اس کے لیے مُشَبَّہ بہ کے وصف کو ثابت کرنا: تخیلیہ ہے۔

● - تیسری مثال: زہیر بن ابی سلمیٰ کا شعر:

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلَمَى وَأَقْصَرَ بِاطْلُهُ: وَغُرَّى أَفْرَاسُ الصَّبَا وَرَوَّاحِلُهُ. [م دیوانہ: ۱۶۷]

ل: صبحا: الگ، أقصر: چھوڑنا، باطل: ای: زمین محبت، اور گرائی، غری: خالی کرنا، الصبا: من الصبوة: جہالت اور جوانی کی طرف مائل ہونا، رواحله: راحلہ کا کجاوہ۔

ت: دل سلمیٰ کی محبت سے الگ ہو گیا، اور اس کی غلط حرکتیں چھوٹ گئی، اور محبت و عشق کے گھوڑوں اور سوار یوں کو خالی کر دیا گیا۔ نجل استشہاد: زہیر کہہ رہا ہے: کہ میں نے سلمیٰ سے جو عشق کیا تھا، اور دل اس سے لگا ہوا تھا، اب وہ دل اس سے الگ ہو گیا ہے، اور زمانہ عشق میں کی ہوئی ساری گراہیاں اب مجھ سے چھوٹ گئی ہیں، اور عشق کے سارے اسباب، اور آلات اب مہمل اور ختم ہو گئے ہیں۔

زہیر نے جوانی کے زمانہ کو تشبیہ دی ہے اہم خاص سفر کے ساتھ جس کی ضرورت پوری ہو گئی ہو، اور اس کے



اسباب مہمل ہو گئے ہوں؛ جیسے حج، تجارت وغیرہ، وجہ شبہ: کامل توجہ، اور راستوں میں پیش آنے والی ساری تکلیفوں اور مشکلات سے بے پردہ ہونا؛ مگر مُثَبِّہ کو متروک کر دیا، جس سے تشبیہ شاعر کے ذہن میں پوشیدہ ہو گئی؛ مگر اس پر دلالت کرنے کے لیے اس کے وصف خاص۔ جو سفر کے لیے ضروری ہے؛ یعنی۔ رداصل اور افراس کو ثابت کیا، لہذا تشبیہ مفسر استعارہ بالکنایہ، اور رداصل و افراس کو اس کے لیے ثابت کرنا: استعارہ تخیلیہ ہے۔

نوٹ: زہیر کے شعر میں استعارہ حقیقیہ کا بھی احتمال ہے: بایں طور کہ زہیر نے افراس اور رداصل کے ساتھ خواہشات نفسانیہ کو اور ان طاقت و قوت کو۔ جو نفس کی لذات پورا کرنے میں حاصل ہوتی ہے۔ تشبیہ دی ہے؛ وجہ شبہ، ہم مقصد میں معاون بننا: خواہشات نفسانیہ: مُثَبِّہ، اور افراس اور رداصل: مُثَبِّہ بہ، چوں کہ کلام میں مُثَبِّہ بہ مذکور ہے؛ لہذا وہ معنی تحقق ہوا، اور جس کا معنی تحقق ہو؛ اس کو حقیقیہ کہتے ہیں۔ اور اگر ہم شبہ: وہ اسباب مانیں جسے جوانی میں عام طور پر گمراہی کی اتباع میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسے مال و امیدیں اور دوست و احباب؛ تو اس وقت بھی تشبیہ کا معنی تحقق ہونے کی وجہ سے استعارہ حقیقیہ ہوگا۔

### ﴿الحقیقة والمجاز فی مذهب السکاکی﴾

اس فصل میں علامہ قزوینی نے ان مباحث کو ذکر کیا ہے جس میں مصنف اور علامہ سکاکی کے مابین اختلاف ہے: من جملہ ان میں سے حقیقت و مجاز اور استعارہ بالکنایہ و استعارہ تخیلیہ ہے۔

عبارت: عرّف السکاکی الحقیقة اللغویة بالکلمة المستعملة فیما وُضِعَتْ له، من غیر تاویل فی الوضع؛ و احتَرَزَ بالقیّد الأخير عن الاستعارة، علی أصح القولین؛ فإنها مستعملة فیما وُضِعَتْ له بتاویل. و عرّف المجاز اللغوی بالکلمة المستعملة فی غیر ما وُضِعَتْ له بالتحقیق، فی اصطلاح بہ التحاطب، مع قرينة مانعة عن إرادته، و أتى بقید "التحقیق" لتدخل فیہ الاستعارة؛ علی ما مر.

ترجمہ: علامہ سکاکی نے حقیقت لغویہ کی تعریف کی ہے: "وہ کلمہ جو موضوع لہ میں مستعمل ہو، وضع میں تاویل کے بغیر؛ اور آخری قید سے اصح قول کی بناء پر استعارہ کو خارج کیا ہے؛ اس لیے کہ وہ تاویلاً موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے، اور مجاز لغوی کی تعریف کی ہے: وہ کلمہ جو حقیقت غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو مخاطب کے اصطلاح میں؛ اور ایسا قرینہ بھی موجود ہو جو معنی حقیقی مراد لینے سے مانع ہو، اور بالتحقیق کی قید لگائی؛ تاکہ ما قبل میں گزری ہوئی تعریف کے مطابق استعارہ مجاز میں شامل ہو جائے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے علامہ سکاکی کی حقیقت و مجاز کی بیان کردہ تعریفات کو ذکر فرمایا ہے، علامہ سکاکی اور جمہور کے مابین تعریفات میں فرق یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے حقیقت کی تعریف میں "من غیر تاویل" کی اور مجاز کی

تعریف میں "بالتحقیق" کی قید بڑھائی ہے اور جمہور علماء نے یہ قید نہیں لگائی ہے۔

"من غیر تاویل" اور بالتحقیق کی قید کا فائدہ: "من غیر تاویل" کی قید سے استعارہ کے دو قول میں سے صحیح قول کی بناء پر استعارہ کو خارج کیا ہے۔ "علی اصح القولین" سے مراد: استعارہ کے دو قول ہیں: استعارہ مجاز لغوی، یا استعارہ مجاز عقلی، ان میں سے اصح قول مجاز لغوی کا ہے جیسا کہ ماقبل میں ہم نے پڑھا، اس لیے کہ اگر مجاز عقلی مراد لیں، تو وہ حقیقت کی تعریف سے خارج نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ اوپر ہم نے پڑھ لیا؛ لہذا یہ بات طے ہوگی کہ استعارہ مجاز لغوی کے بناء پر حقیقت سے خارج ہوا ہے؛ ورنہ مجاز عقلی کی بناء پر حقیقت کی تعریف میں داخل ہوگا اسکے حقیقت عقلیہ ہونے کی وجہ سے۔ اور مجاز کی تعریف میں "بالتحقیق" کی قید سے استعارہ کو مجاز کی تعریف میں داخل کیا ہے؛ اس لیے کہ استعارہ اپنے موضوع لہ میں تاویل استعمال ہوتا ہے؛ ورنہ حقیقتاً تو وہ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے، اگر بالتحقیق کی قید نہ لگاتے؛ تو استعارہ موضوع لہ میں تاویل استعمال ہونے کی وجہ سے مجاز سے خارج ہوگا، داخل نہ ہوگا۔

عبارت: رَدُّ: بَأَنَّ الْوَضْعَ إِذَا أُطْلِقَ لَا يَتَّوَلَّوْا الْوَضْعَ بِنَاقُولٍ، وَأَنَّ التَّقْيِيدَ بِاصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ لَا بُدَّ مِنْهُ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ.

ترجمہ: علامہ سکا کی "کے قول کی تردید کی گئی ہے؛ اس طور پر کہ جب وضع مطلق بولا جائے؛ تو وضع بالذات کو شامل نہ ہوگا، اور نیز اس طور پر تردید کی گئی کہ "اصطلاح بہ الخطاب" کی قید سے مقید کرنا حقیقت کی تعریف میں بھی ضروری تھا۔

تشریح: علامہ سکا کی "کی حقیقت و مجاز کی بیان کردہ تعریف میں علامہ قزوینی نے تردید کی ہے دو اعتبار سے: ۱۔ مجاز کی تعریف میں "بالتحقیق" اور حقیقت کی تعریف میں "من غیر تاویل" کی قید بلا فائدہ اور بے سود ہے، اس لیے کہ وضع کو جب مطلق بولا جائے؛ تو اس سے مراد: وضع کا عام معنی مراد نہیں ہوتا جو وضع حقیقی و تاویلی دونوں کو شامل ہو؛ بل کہ وضع مطلق سے اس کا فرد کامل: یعنی وضع حقیقی مراد ہوتا ہے؛ اس لیے کہ قاعدہ ہے "جب مطلق ذکر کیا جائے تو اس کا فرد کامل مراد یا جاتا ہے" اور جب ہم وضع سے اس کا فرد کامل مراد لیں گے؛ تو وضع سے مراد وضع حقیقی ہوگا؛ نہ کہ وضع تاویلی؛ لہذا علامہ سکا کی نے بے فائدہ اس قید کو ذکر کیا ہے ۲۔ علامہ سکا کی کا "اصطلاح بہ الخطاب" کی قید کو حقیقت کی تعریف میں بھی ذکر کرنا چاہئے تھا؛ تاکہ "الصلاة"۔ بمعنی: دعا۔ مجاز شرعی وہ حقیقت کی تعریف سے خارج ہو جائے؛ اس لیے کہ لغت کی اصطلاح میں وہ موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہے۔

عبارت: وَ قَسَمَ الْمَجَازَ إِلَى الْإِسْتِعَارَةِ وَ غَيْرِهَا. وَ عَرَّفَ الْإِسْتِعَارَةَ بِأَنَّ تَذَكُّرَ أَحَدِ طَرَفَيْ التَّشْبِيهِ يُوْتَرِيدُ بِهِ الْآخَرَ، مَدَّعِيًا دُخُولَ الْمُشَبَّهِ فِي جَنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ. وَ قَسَمَهَا إِلَى الْمَصْرُوحِ بِهَا، وَ الْمَكْنَى عَنْهَا. وَ

عنی بالمصرح بها: أن يكون المذكور هو المُشَبَّه به، جعل منها تَحْقِيقِيَّةً وَ تَحْيِيلِيَّةً.

ترجمہ: علامہ سکا کی ”نے مجاز کی تقسیم فرمائی، استعارہ وغیر استعارہ پر اور استعارہ کی تعریف فرمائی بایں طور کہ تشبیہ کے دو طرفوں میں سے ایک کو ذکر کیا جائے اور دوسرا طرف مراد لیا جائے مُشَبَّہ کو جنس مُشَبَّہ بہ میں ادعاء داخل مان کر اور استعارہ کی تقسیم فرمائی تصریحیہ و مکیہ پر و تصریحیہ سے مراد لیا کہ مُشَبَّہ بہ مذکور ہو، استعارہ تصریحیہ میں تحقیقیہ و تخیلیہ کو بنایا۔  
تشریح: علامہ سکا کی ”نے مجاز کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں: ۱- استعارہ ۲- غیر استعارہ: یعنی اگر تشبیہ میں مبالغہ متضمن ہو، تو استعارہ؛ اور اگر متضمن نہ ہو، تو غیر استعارہ۔

✽۔ علامہ سکا کی ”کے نزدیک استعارہ کی تعریف: تشبیہ کے دو طرفوں میں سے ایک طرف ذکر کیا جائے، اور دوسرے طرف کو مراد لیا جائے۔ مُشَبَّہ کو مُشَبَّہ بہ کی جنس میں داخل مان کر پھر استعارہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- استعارہ تصریحیہ ۲- استعارہ مکیہ۔ اور استعارہ تصریحیہ: مُشَبَّہ بہ جس میں مذکور ہو، اور علامہ سکا کی ”نے تحقیقیہ اور تخیلیہ کو استعارہ تصریحیہ میں شمار کیا ہے۔

”جعل منها“: مطلب یہ ہے کہ استعارہ تصریحیہ تحقیقیہ و تخیلیہ کا احتمال رکھتا ہے، جیسا کہ زہیر کے شعر ”صحا القلب“ میں تحقیق و تخیلیہ کا احتمال ہے، کما قال الفتازنی. مصنف ”قسم منها“ نہیں فرمایا: اس لیے کہ اس سے معنی یہ ہوتے کہ استعارہ تصریحیہ کی دو قسمیں ہیں: حالاں کہ یہ حقیقت نہیں ہے؛ بل کہ اور بھی قسمیں ہیں، مجملہ یہ دو ہیں۔ اس احتمال کے لئے یہ تعبیر اختیار فرمائی۔

عبارت: وَ فُسِّرَ التَّحْقِيقِيَّةُ بِمَا مَرَّ، وَ عُدَّ التَّمَثِيلُ مِنْهَا: وَرَدَّ: بِأَنَّهُ مُسْتَلَزِمٌ لِلتَّرَكِيبِ الْمَنَافِي لِلْأَفْرَادِ. وَ فُسِّرَ التَّحْيِيلِيَّةُ مِمَّا لَا تَحَقُّقَ لِمَعْنَاهُ حِسًّا وَ لَا عَقْلًا؛ بَلْ هُوَ صُورَةٌ وَ هِمَّةٌ مُحَضَّةٌ؛ كَلَفْظِ الْأُظْفَارِ“ فِي قَوْلِ الْهَلْمِيِّ؛ فَإِنَّهُ لَمَّا شَبَّهَ الْمَنِيَّةَ بِالسَّبْعِ فِي الْاِغْتِيَالِ، أَخَذَ الْوَهْمَ فِي تَصْوِيرِهَا بِصُورَةٍ وَ اخْتَرَعَ لَهَا لَوَازِمَهُ لَهَا، فَأَخْتَرَعَ لَهَا صُورَةً مِثْلَ الْأُظْفَارِ؛ ثُمَّ أَطْلَقَ عَلَيْهِ لَفْظَ الْأُظْفَارِ.

ترجمہ: علامہ سکا کی ”نے تحقیقیہ کی وہی تفسیر بیان کی جو ماقبل میں گزری، اور انہوں نے استعارہ تخیلیہ کو تحقیقیہ میں سے شمار کیا، علامہ سکا کی کی تردید کی گئی اس طور پر کہ تمثیل لازم ہے ترکیب کو؛ جو مفرد کے منافی ہے، اور تحقیق کی تفسیر کی ان الفاظ میں ”وہ استعارہ ہے جس کا معنی حس و عقلاً متحقق نہ ہو؛ بل کہ وہ صرف ایک وہی صورت ہوتی ہے، مثال کے طور پر: ہڈی کے قول میں لفظ ”اظفار“ جب موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہلاک کرنے میں؛ تو وہم نے موت کی درندہ کی شکل میں تصویر کشی کی، اور درندہ کے لازم کو موت کے لیے ایجاد کیا، مثلاً: موت کے لیے ”اظفار“ صورت کو ایجاد کیا، پھر اس صورت و شکل پر لفظ ”اظفار“ کا اطلاق کیا۔

تشریح علامہ سکا کی کے نزدیک تحقیقہ کی تفسیر وہی ہے جو ماقبل میں گزری: یعنی مُقَبَّہ متروک ہو، اور مُقَبَّہ بہ حسا و عقلا تحقیق ہو، علامہ سکا کی نے استعارہ تمثیلیہ کو تحقیقہ میں سے شمار کیا ہے؛ مگر علامہ قزوینی نے اس کی تردید فرمائی ہے: بایں طور کہ استعارہ مجاز مفرد کی قسم ہے، اور استعارہ تمثیلیہ علی سبیل الاستعارہ مرکب مجاز کی قسم ہے، اگر تمثیلیہ تحقیقہ کی قسم مانیں؛ تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے؛ یعنی مفرد و مرکب کا جمع ہونا۔ اور محال کا مستلزم بھی محال ہے، لہذا استعارہ تمثیلیہ کا استعارہ تحقیقہ ہونا بھی محال ہے۔

✽۔ علامہ تھمازانی کا نظریہ: مصنف کا اعتراض اور ان کی تردید صحیح نہیں ہے: اس لیے کہ سکا کی نے تمثیل کو مطلقا استعارہ تحقیقہ میں سے شمار کیا ہے؛ چاہے وہ مفرد ہو، یا چاہے وہ مرکب ہو۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ استعارہ تمثیلیہ مطلقا استعارہ تحقیقہ ہوگا، اس میں مُقَبَّہ بہ کے مصرح ہونے کی بناء پر: دوسرے الفاظ میں کہ استعارہ صرف مفرد نہیں ہوتا ہے؛ بل کہ مرکب بھی ہوتا ہے، لہذا استعارہ تمثیلیہ بھی تحقیقہ ہو سکتا ہے۔

✽۔ عند سکا کی تخیلہ کی تفسیر: وہ استعارہ جو عقلا و حسا تحقیق نہ ہو؛ بل کہ صرف ایک وہی صورت ہو؛ جیسے: ”ظفر“ ہڈی کے قول میں تخیلیہ ہے۔ ماحصل اس کا یہ ہے: کہ ہڈی نے موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی ہیں؛ چنانچہ قوت وہم نے لولا موت کی درندہ کی شکل میں تصویر کشی کی، اور ساتھ ساتھ اس کے لوازم کو ایجاد کرنا شروع کیا، پھر قوت وہم نے موت کے لیے ظفر جیسی شکل کو ایجاد کیا، پھر لفظ ”ظفر“ کا اس پر اطلاق کیا، اور چوں کہ یہ عمل خیال میں ہوا ہے اس لیے اس کو تخیلیہ کہا گیا ہے۔

فائدہ: علامہ سکا کی کی تخیلیہ کی تفسیر سے دو باتوں کا علم ہوا: ۱۔ استعارہ تخیلیہ ان کے یہاں تصریحیہ ہے: اس لیے کہ مُقَبَّہ بہ: یعنی ”ظفر تحقیق“ کا مُقَبَّہ بہ پر اطلاق کیا گیا؛ اور مُقَبَّہ بہ تحقیق ہونے کی صورت میں تصریحیہ ہوتا ہے۔ ۲۔ علامہ سکا کی کے یہاں تخیلیہ ممکنیہ کو لازم نہیں ہے: اس لیے کہ ان کے یہاں تخیلیہ وہ لفظ ہے جو مستعمل ہو قوت وہم یہ محضہ کی بنیاد پر جو محض عام ہے ممکنیہ سے، لہذا تخیلیہ بغیر ممکنیہ کے پایا جائے گا۔

عبارت: نو فیہ تعسف، و بعالف تفسیر غیرہ لها يجعل الشئ للشئ، و يقتضی أن یکون الترشیح تخیلیہ؛ للزوم ما ذکرہ فیہ۔

ترجمہ: علامہ سکا کی کے مسلک میں تکلفات ہیں۔ اور ان کی تفسیر جمہور علماء۔ جو ان کے علاوہ ہیں۔ کی تفسیر کے مخالف ہے، غیر سکا کی نے تخیلیہ کی تفسیر ”جعل الشئ للشئ“ سے کی ہے، اور علامہ سکا کی تخیلیہ کی تفسیر تقاضہ کرتی ہے کہ تشریح بھی تخیلیہ ہے، تخیلیہ میں جو کچھ سکا کی نے ذکر کیا، اس کے مانند لازم ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: تعسف لئنا: ”تکلف کرنا، در راستہ سے ہٹنا“ کو کہتے ہیں۔ علامہ سکا کی کا مذہب تعسف کے قبیل سے ہے؛ بایں طور کہ علامہ سکا کی کی تفسیر میں کثرت اعتبارات ہیں: یعنی پہلے صورت وہم یہ کو مقدر ماننا، پھر تحقیق شکل سے

تشبیہ دینا، پھر صورت محققہ کے موضوع لہ لفظ کو اس شکل کے لیے مستعار لینا، یہ بلا دلیل کے تکلفات ہیں، اور جس کی ضرورت بھی نہیں ہے، برخلاف جمہور علماء کی تفسیر میں یہ کوئی تکلف نہیں؛ اس لیے کہ انہوں نے تفسیر فرمائی: مُشَبَّہ کے لیے ان لوازم کو ثابت کرنا جو مُشَبَّہ بہ کے ساتھ خاص ہو دوسری بات علامہ سکا کی کی تفسیر جمہور سلف کی تفسیر کے مخالف ہے۔ یعنی وہ جمہور کے راستہ سے ہٹ گئے ہیں، جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

و بقتضی أن يكون الترشیح تخيلية. علامہ سکا کی کی تخیلیہ کی تفسیر سے استعارہ ترشیحہ کا تخیلیہ ہونا لازم آتا ہے، اگر لیے کہ دونوں میں مُشَبَّہ کے لیے مُشَبَّہ بہ کے خاص وصف لازم کو ثابت کیا جاتا ہے؛ جیسے: "أنشبت العنبة" میں موت بمُشَبَّہ، درندہ بمُشَبَّہ بہ کے لیے مُشَبَّہ بہ کے خاص وصف "ظفر" کو ثابت کیا، اسی طرح "أولئك الذین اشتروا الضلالة" استعارہ ترشیحہ کی مثال میں: اختیار الضلالة: مُشَبَّہ اور اشتراء الضلالة: مُشَبَّہ بہ ہے، اور مُشَبَّہ بہ کے خاص وصف "رنج و تجارت" کو مُشَبَّہ: یعنی اختیار الضلالة کے لیے ثابت کیا ہے، پس جس طرح تخیلیہ میں ایک صورت کی قوت و ہمہ تصویر کشی کرتی ہے جو اظفار کی شبیہ ہوتی ہے؛ اسی طرح ترشیحہ میں ایک معنی و ہمی کا تصور ہوگا، جو "تجارت اور رنج" کی شبیہ ہوتی ہے؛ مابین کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ تخیلیہ میں مُشَبَّہ کا موضوع لہ لفظ مذکور ہوتا ہے؛ جیسے: موت۔ اور ترشیحہ میں مُشَبَّہ کا موضوع لہ لفظ مذکور نہیں ہوتا ہے؛ بل کہ لفظ اشتراء مُشَبَّہ بہ سے مراد ہوتا ہے۔ بجعل الشيء للشيء، علامہ سکا کی کی تخیلیہ کی تعریف سے "جعل الشيء للشيء" لازم آتا ہے؛ یاں معنی کہ "درندہ" نام ہے اس کے سارے اعضاء کا، جس میں ظفر ہے، اب تخیلیہ میں ظفر کا اطلاق کیا جاتا ہے "درندہ" کے لئے جسمیں ظفر بھی شامل ہے، لہذا ظفر کا نام ظفر سے رکھا گیا۔

عبارة ذعني بالممكنى عنها: أن يكون المذكور هو المُشَبَّه، على أن المراد "بالمنية" هو السبع؛ بإدعاء السبعية لها؛ بقرينة إضافة الأظفار إليها. و رد: بأن لفظ المُشَبَّه فيها مستعمل فيما وضع له تحقيقاً، والاستعارة ليست كذلك، وإضافة نحو (الأظفار) قرينة التشبه.

ترجمہ: سکا کی نے ممکنہ عنہ سے مراد لیا ہے: کہ مُشَبَّہ مذکور ہو؛ اس شرط پر کہ موت سے مراد وہ درندہ ہی ہے، موت کے لیے درندگی مان کر موت کی طرف اظفار کی نسبت کے قرینہ سے، اور ان کی تردید کی گئی کہ استعارہ کئی عنہ میں لفظ مُشَبَّہ ہیئتہ موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے، اور استعارہ میں ایسا نہیں ہوتا ہے، اور "اظفار" جیسے لفظ کی نسبت تشبیہ کا قرینہ ہے۔ عند السکا کی استعارہ کنایہ کی تعریف: مشبہ مذکور ہو، اور مُشَبَّہ بہ مراد لیا جائے؛ جیسے: موت سمیہ۔ مذکور ہے، اس سے مراد۔ درندہ۔ ہے؛ موت کے لیے سمیہ کو مان کر؛ اور اس پر قرینہ اظفار کی اس کی طرف نسبت کرنا ہے۔

و رد: بأن لفظ المُشَبَّه: استعارہ کنایہ میں مُشَبَّہ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے، لہذا انی الواقع تو وہ استعارہ

کیسے ہوگا، کیوں کہ استعارہ کے لئے تو غیر موضوع لہ میں استعمال ضروری ہے، اب رہا مسئلہ اظفار کی مشبہ کی طرف نسبت کرنا یہ تو تشبیہ مضمحل کی طرف اشارہ کرنا ہے، الغرض استعارہ کنایہ موضوع لہ میں مستعمل ہونے کی وجہ سے استعارہ نہ ہوگا۔

وإضافة نحو (الأظفار) قرينة التشبيه. معترض کے اعتراض کا جواب ہے: اس کا حاصل یہ ہے کہ جب مکلیہ میں کوئی لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال نہیں ہوتا ہے؛ تو ظفر کی نسبت مشبہ کی طرف کیوں کی گئی؟ اس کا جواب: یہاں تشبیہ پوشیدہ ہے اس کے لئے قرینہ ضروری ہے، لہذا انہی تشبیہ کے قرینہ کی وجہ سے یہاں نسبت کی گئی ہے۔

عبارت: واختار ردّ التبعیة إلى المكنی عنها، بجعل قرینتها مكنیاً عنها، والتبعیة قرینتها، علی نحو: قوله: في السمنية و أظفارها. و ردّ: بأنه إن قدر التبعیة حقيقة، لم تكن تخيلية؛ لأنها محاز عنده، فلم تكن المكنی عنها مستلزمة للتخيلية؛ و ذلك باطل بالاتفاق؛ و إلا فتكون استعارة، فلم یكن ما ذهب إليه مغنیاً عما ذكره غیره.

ترجمہ: علامہ سکا کی نے استعارہ جمعیہ کو استعارہ مکنیہ کی طرف لوٹانا پسند کیا ہے، جمعیت کا قرینہ استعارہ مکنی عنہا اور استعارہ جمعیت کو مکنی عنہا کا قرینہ بنا کر؛ علامہ سکا کی کے مدعی اور اظفار جیسے قول میں۔ اور ان کی تردید کی گئی: اس طور پر کہ اگر جمعیت کو حقیقی مانیں؛ تو استعارہ تخیلیہ نہ ہوگا؛ کیوں کہ تخیلیہ ان کے نزدیک محاز ہے؛ لہذا مکنی عنہا تخیلیہ کو مستلزم نہ ہوگا، اور یہ بالاتفاق باطل ہے، یا تو وہ استعارہ ہوگا؛ چنانچہ علامہ سکا کی کا مذہب غیر سکا کی: یعنی جمہور کے مذہب سے بے نیاز نہ ہوگا۔

تشریح: علامہ سکا کی نے جمعیت کو مکنی عنہا میں مدغم کرنا پسند کیا ہے؛ اس لیے کہ دونوں باہم ایک دوسرے کے قرینہ بنتے ہیں؛ جیسے: "نطق الحال" میں "حال" استعارہ کنایہ ہے، اور اس کا قرینہ "نطق" ہے، اور "نطق" میں استعارہ جمعیت ہے، اس کا قرینہ "الحال" ہے، چنانچہ علامہ سکا کی فرماتے ہیں: جمعیت مکنی عنہا کا قرینہ ہے، اور مکنی عنہا جمعیت کا؛ اس لیے جمعیت کو مکلیہ میں مدغم کر دیں گے، کوئی مستقل استعارہ کی قسم نہ ہوگی۔ کیوں کہ مدغم کرنے سے استعارہ کی اقسام کم اور مضبوط ہوں گیں؛ اب تشریح ہوگی: "نقریہم لہنمیات" میں "لہنمیات" استعارہ کنایہ ہے، اور "قری" کی اس کی طرف نسبت کرنا قرینہ ہے، اسی طرح "نطق الحال" میں "الحال" استعارہ کنایہ ہے، اور نطق کی نسبت اس کی طرف اس کا قرینہ ہے، معلوم ہوا: استعارہ جمعیت دونوں مثالوں میں مستقل کوئی قسم نہیں ہے۔

• مذہب جمہور: استعارہ جمعیت مکنی عنہ میں مدغم نہیں ہے بل کہ جمعیت مستقل ایک قسم ہے۔

• علامہ سکا کی کے قول کی تردید: جمہور فرماتے ہیں: کہ آپ کی بات صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس مسئلہ میں دو مشقیں

جیسے: ”زید کو عریض الفقا انسان کے ساتھ بلا دت میں تشبیہ دینا، کیوں کہ عرف میں احمق کو عریض الفقا کہتے ہیں، یا چاہے اس کا جلی ہونا عرف خاص کی وجہ سے ہو؛ جیسے: نائب فاعل کو تشبیہ دینا فاعل کے ساتھ تشبیہ دینا رفع میں، اور اگر وجہ شبہ مابین الطرفين جلی و واضح نہ ہوگی؛ تو استعارہ ایک بے مراد معنی، اور محمہ بن جائے گا؛ بجائے آسانی کے اور مشکل ہو جائیگا، جیسے: مصنف نے دو مثالیں دی ہیں: ایک استعارہ تحقیقیہ کی، اور دوسری استعارہ تمثیلیہ کی۔

۱- استعارہ تحقیقیہ کی مثال: ”رأیت اسدا“ میں بدو بن شخص کے لیے اسد کو مستعار لیا جائے؛ تو استعارہ پیچیدہ اور بے مراد ہو جائے گا، اس لیے کہ وجہ شبہ: مابین الطرفين۔ بدو بن ہونا جلی و واضح نہیں ہے، سامع و مخاطب کے لیے ”رأیت اسدا“ استعارہ میں بدو بن شخص مراد لینا اور سمجھنا مشکل ہو جائے گا۔

۲- استعارہ تمثیلیہ کی مثال: ”رأیت ابلاً مائة لا تجد فیہا راحلة“ اس مرکب کلام کو مستعار لیا جائے لوگوں کے لیے وجہ شبہ: ”منتخب مرضی کے مطابق شی کے وجود کا کم یاب ہونا“ اس وقت یہ استعارہ بے مراد، اور محمہ بن جائے گا، اور سامع کے لیے تشبیہ سمجھنا بہت مشکل ہو جائے گا؛ لہذا ایسی جگہوں پر جہاں وجہ شبہ: مابین الطرفين۔ ٹھہری ہو؛ وہاں تشبیہ بہتر ہے؛ نہ کہ استعارہ، ورنہ استعارہ کا مقصد بے سود اور بے مفید ہو جائے گا۔ خلاصہ کلام جہاں وجہ شبہ ٹھہری ہو وہاں عمل تشبیہ ہی بہتر ہے، اور استعارہ صحیح نہیں ہے، اور اگر دوسری شرط کی رعایت نہ کی جائے، اور استعارہ میں تشبیہ کی یو آئے، تو مقصد استعارہ (مُشَبَّہ کو مُشَبَّہ بہ کی جنس کا ایک فرد ماننا) فوت ہو جائے گا؛ کیوں کہ تشبیہ میں مُشَبَّہ بہ کا مُشَبَّہ کے متبادل میں ارفع و اقویٰ ہونا ضروری ہے، اور استعارہ میں مُشَبَّہ عین مُشَبَّہ بہ کا ایک فرد ماننا پڑتا ہے، یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہو سکتی ہیں۔

عبارت: و یصل بہ أنه إذا قوی الشبه بین الطرفين حتی اتحدتا - كالعلم و النور، و الشبه و الظلمة - لم یحسن التنبیہ، و تعینت الاستعارہ. و المکنی عنہا - کالتحقیقیہ، و التخیلیہ - حسنہا بحسب حسن المکنی عنہا۔

ترجمہ: اور اس سے متصل ہے یہ بات کہ جب وجہ شبہ طرفین کے مابین قوی ہو حتیٰ کہ وہ دونوں متحد ہوں؛ جیسے: - علم اور نور، اور - شبہ اور ظلمت - تو تشبیہ بہتر نہیں ہے، اور استعارہ متعین ہے، اور استعارہ کنا یہ استعارہ تحقیقیہ کی طرح ہے، اور استعارہ تخیلیہ کا حسن استعارہ مکنی عنہا کے حسن کے اعتبار سے۔

تشریح: اوپر جو بات کہی گئی: کہ اگر وجہ شبہ ٹھہری ہو؛ تو تشبیہ استعمال کرنا طے ہوگا اور استعارہ بہتر نہیں ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر وجہ شبہ قوی ہو، اور اتنا قوی ہو کہ دونوں متحد جیسے ہو گئے ہوں؛ تو وہاں استعارہ متعین ہوگا، اور عمل تشبیہ بہتر نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں باہم متحد ہونے کی وجہ سے ایک ہی ہو گئے ہیں، اب ایک کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دینا ایسا ہے جیسے کہ ایک شی کو تشبیہ دینا اسی شی ساتھ۔ مثلاً: علم، نور، اور شبہ، و ظلمت، اگر علم کو نور کے ساتھ، یا شبہ کو ظلمت کے

ساتھ تشبیہ دینی ہو، تو وہاں استعارہ سے کام لیں گے: یعنی کہیں گے: ”حاصل لی نور ای علم“ تشبیہ استعمال نہیں کریں گے: یعنی ”حاصل لی علم کالنور“ نہیں کہیں گے، اسی طرح اگر کہنا ہو: کہ ”میں شبہ میں پڑ گیا“ تو کہیں گے: وقعت فی الظلمة نہ کہ تشبیہ استعمال کریں گے: یعنی ”وقعت الشبهة كالظلمة“ نہیں کہیں گے:

• شرائط حسن الکناہیہ: استعارہ کنایہ کے شرائط وہی ہیں جو استعارہ تحقیقیہ کے ہیں، جس کو ابھی اوپر بیان کیا گیا؛ کیوں کہ استعارہ کنایہ بھی تشبیہ مضمر ہے، اور استعارہ تخیلیہ کا حسن استعارہ مکنیہ کی طرح ہے؛ اس لیے کہ وہ استعارہ کنایہ کا تابع ہے۔

### ﴿فی المجاز بالحذف والزيادة﴾ - ﴿﴾

عبارت: وقد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم إعرابها بحذف لفظ أو زيادة لفظ؛ كقوله تعالى: ﴿﴿﴾ جاء ربك﴾ [المع-۲۲]، و: ﴿﴿اسئل القرية﴾﴾ [سوف-۸۲]، وقوله: ﴿﴿ليس كمثله شيء﴾﴾ [نور-۱۱]، أي: أمر ربك، وأهل القرية، وليس مثله شيء.

ترجمہ: کبھی کبھی مجاز کا اطلاق ایسے کلمہ پر ہوتا ہے جس کے اعراب کا حکم کسی لفظ کے حذف سے، یا کسی لفظ کی زیادتی سے بدل جائے؛ جیسے اللہ کا قول: ﴿﴿﴾ و جاء ربك﴾﴾ اور اسئل القرية﴾﴾، اور اللہ کا قول: ﴿﴿ليس كمثله شيء﴾﴾ ای امر ربك اور واسئل اهل القرية اور ليس مثله شيء۔

تشریح: کبھی کبھی مجاز کا اطلاق ایسے کلمہ پر ہوتا ہے جس کے اعراب کا حکم کسی لفظ کے حذف سے یا کسی لفظ کی زیادتی سے بدل جائے؛ جیسے اللہ کا قول: ﴿﴿و جاء ربك﴾﴾ میں ”ربك“ کا اعراب لفظ ”امر“ کے حذف ہونے کی وجہ سے بدل گیا ہے، اسی طرح ﴿﴿واسئل القرية﴾﴾ میں ”القرية“ کا اعراب ”اہل“ کے حذف ہونے کی وجہ سے بدل گیا ہے، اسی طرح مجاز کا اطلاق ایسے کلمہ پر بھی ہوتا ہے جس کا اعراب کسی لفظ کی زیادتی سے بدل گیا ہو؛ جیسے: ﴿﴿ليس كمثله شيء﴾﴾ میں ”مثل“ کا اعراب (کاف) داخل ہونے کی وجہ سے بدل گیا ہے؛ یعنی تین مثالوں میں سے پہلی مثال کی اصلی حالت اس طرح ہے ”و جاء امر ربك“ اور دوسری کی اصلی حالت ”واسئل اهل القرية“ اور تیسری کی اصلی حالت مثال ”ليس مثله شيء“ ہے۔

### ﴿تیسرا بیان: فی الکناہیہ﴾ - ﴿﴾

عبارت: الكناية: لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادته معه؛ فظهر أنها تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي للفظ مع إرادة لازمه. و فرق: بأن الانتقال فيها من اللازم، وفيه من الملزوم.

ترجمہ: کنایہ وہ لفظ ہے جس سے اس کے لازم معنی مراد ہو، اس کے ساتھ ساتھ معنی حقیقی مراد لینا جائز ہو؛ چنانچہ معلوم ہوا کنایہ مجاز سے۔ اس میں لازم معنی کے ساتھ حقیقی معنی مراد لینا جائز ہو۔ اس قید کے اعتبار سے الگ ہے، اور فرق



بیان کیا گیا ہے: کنایہ میں لازم سے ملزوم کی طرف، اور مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے۔

تشریح: الکناية: لغة "من ضرب يضرب" صراحت کے بجائے اشارۃً بات کرنا، ایک لفظ بول کر اس کا غیر مدلول مراد لینا، اور اصطلاحاً کنایہ: وہ لفظ ہے جس سے اس کا لازم معنی مراد لیا جائے، مگر اس کا حقیقی معنی بھی مراد لینا صحیح ہو۔

۱۔ عند المصنف کنایہ اور مجاز کے درمیان فرق: کنایہ میں معنی لازم کے ساتھ معنی حقیقی مراد لینا بھی جائز ہے؛ جیسے کہا جائے: "عسی بدنک ثياب الأحرار" تیرے بدن پر ریشم کے کپڑے ہے، اس سے اس کا معنی لازم: یعنی مالدار ہونا، یا خوش حال ہونا، مراد لینا بھی جائز ہے، اور اس کا حقیقی معنی: یعنی واقعہً اس کے بدن پر ریشم کے کپڑے کا ہونا بھی مراد لینا صحیح ہے؛ برخلاف مجاز کے مثلاً: "أنا غصن من قبيلتك" میں تیرے خاندان کی ایک ڈالی ہوں، غصن سے مراد ایک فرد ہے، یہ مراد لینا طے ہے، اور اس کا حقیقی معنی: ڈالی مراد لینا یہاں صحیح نہ ہوگا، دوسری مثال: "الفتح" یعنی میں گیہوں کھاتا ہوں، اس سے مراد اس کا مایکون: یعنی روٹی کھاتا ہوں، ہے، اس کا حقیقی معنی: یعنی نفس گیہوں مراد لینا صحیح نہ ہوگا، الغرض مجاز میں صرف معنی غیر موضوع لے مراد لیا جائے گا، حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں ہے البتہ کنایہ میں دونوں مراد لینا صحیح ہے۔

۲۔ عند السکا کی کنایہ و مجاز کے مابین فرق: علامہ سکا کی نے دوسرے اعتبار سے کنایہ و مجاز کے مابین فرق بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے: کہ کنایہ میں ذہن کا انتقال لازم سے ملزوم کی طرف ہوتا ہے، مثلاً بطویل النجاد سے طول القامت کی طرف، اور مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے؛ جیسے: اسد سے شجاع کی طرف۔

عبارت نو ردة: بأن اللازم مالم يكن ملزوماً لم ينتقل منه؛ و حيثئذ: فيكون من الملزوم۔

ترجمہ: علامہ سکا کی کے قول کی تردید کی گئی: اس طور پر کہ لازم جب تک ملزوم نہ ہو، تو لازم سے ملزوم کی طرف انتقال نہ ہوگا۔

اور جب ایسا ضروری ہے؛ تو ہر لازم سے ملزوم کی طرف انتقال (اس وقت وہ ملزوم سے لازم کی طرف بھی انتقال ہوگا۔

تشریح: نوٹ: کسی کی پہلی حالت ملزوم، اس سے جو چیز سمجھ میں آئے وہ لازم۔ (۲): دلالت کے لئے لازم و ملزوم میں لزوم خصوصی کا ہونا ضروری ہے، ورنہ دلالت نہیں ہوگی، جیسے موٹاپہ سے اگر حاتم طائی مراد لیں تو ذہن کا انتقال نہیں ہوگا کیوں کہ مابین لزوم نہیں ہے۔

(۳): جہاں دو چیزوں کے درمیان لزوم خصوصی ہو وہاں ہر ایک باہم لازم و ملزوم بن سکتا ہے، جب معاملہ ایسا ہے تو ہر لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ملزوم سے لازم کی طرف انتقال بھی کہہ سکتے ہیں۔ (اب کتاب کی عبارت سمجھئے!)

علامہ سکا کی کے مجاز و کنایہ میں بیان کردہ فرق پر مصنف نے اعتراض کیا ہیں، حاصل اعتراض: سکا کی کے فرق سے

مجاز و کنایہ کا ایک ہونا لازم آتا ہے، اس طور پر کہ لازم کا لزوم کی طرف انتقال میں لازم کا خود اپنے لزوم کے لئے لزوم ہونا ضروری ہے آسان زبان میں یوں کہیں گے انتقال الی الی الی کے لئے مابین لزوم مساوی ضروری ہے، اور لزوم مساوی میں ہر ایک دوسرے کی طرف لازم بھی ہوتا ہے، اور لزوم بھی ہوتا ہے، ورنہ انتقال درست نہ ہوگا، اور اس کو علامہ سکا کی بھی تسلیم کرتے ہیں؛ کیوں کہ لازم لازم ہونے کی حیثیت سے اگر لزوم کے مقابلہ میں عام ہوگا، تو عام کی خاص پر کوئی دلالت نہ ہوگی؛ جیسے: حیوان انسان کے لیے لازم ہے؛ مگر لازم عام ہے؛ چنانچہ حیوان سے انسان کی طرف انتقال نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ لازم کا انتقال کے لیے لزوم ہونا ضروری ہے، اور جب ایسا ہوگا تو ہر لازم و لزوم کے مابین ہر ایک کا انتقال لازم ہونے کی حیثیت سے بھی ہوگا، اور لزوم ہونے کی حیثیت سے بھی ہوگا، لہذا ہر کلمہ لازم سے لزوم کی طرف انتقال کی وجہ سے کنایہ، اور لزوم سے لازم کی طرف انتقال سے مجاز ہوگا، گویا: بیک وقت ایک ہی کلمہ کا کنایہ و مجاز ہونا لازم آیا، اور مابین کوئی فرق نہیں رہا۔

⑤ سحاشیہ مختصر المعانی کی علامہ سکا کی طرف سے نکالت: کنایہ میں سکا کی کے نزدیک لزوم مساوی ضروری ہے، اور مجاز میں صرف ایک طرف سے لزوم کافی ہے، جب اس مقدمے کو مان لیں گے؛ تو اب مجاز و کنایہ کا ایک ہونا لازم نہ آئے گا۔

عبارت: و هـی ثلثة اقسام: الأولى: المطلوب بها غیر صفة و لا نسبة: فمعناها: ما هـی معنی واحد؛ كقوله: والطّاعین مجامع الأضغان. والثانية: المطلوب بها صفة؛ والثالثة: المطلوب بها نسبة. تشریح: کنایہ کی مکتی عنہ کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: ①- مکتی عنہ: یعنی مطلوب معنی کبھی موصوف ہوگا؛ جیسے: ”بنت عدنان“ سے مطلوب عربی زبان ہے، اسی طرح ”مجامع لأضغان“ سے مراد قلب ہے، ”ظہر النذیر علی راسہ“ میں نذیر سے مطلوب سفید بال ہے، ان تین مثالوں میں مطلوب موصوف ہے۔ ②- کبھی مطلوب صفت ہوگا؛ جیسے: ”رفیع المعاد“ سے مطلوب عظیم فی قومہ ہے۔ ”یلقی عصاه“ سے مراد مٹتی اسلحہ ہے، بعیدہ، مستوی الفرط سے مطلوب: لمجی گرون والی ہونا ہو، ان تین مثالوں میں مکتی عنہ معنی صفت ہے۔

③- مکتی عنہ کبھی نسبت ہو؛ جیسے: ”المجد بین نوبیک“ سے مطلوب مجد کی نسبت ہے، ”باب الأحرار عسی بدنک“ سے مطلوب اسکا کپڑا ہے، ان دو مثالوں میں مطلوب نسبت ہے۔

عبارت: و منها: ما هو مجموع معان؛ كقولنا: - کنایة عن الإنسان -: ”حي مستوی القائمة، وعریض الأظفار“ و شرطهما الاختصاص بالمعنی عنہ۔

تشریح: کنایہ کی پہلی قسم کی دو شکلیں ہیں: پہلی شکل: مطلوب موصوف کا ایک ہی معنی ہو، مثلاً: قلب مطلوب اس کا معنی ”مجامع الاضغان“ ہے دوسری شکل: مطلوب موصوف کے چند معانی کا مجموعہ ہو؛ جیسے: انسان مطلوب موصوف اس کا

معنی جی، مستوی القامہ، عریض الاظفار یہ تینوں کا مجموعہ ہے، ان میں کوئی ایک نہ ہو، تو انسان نہیں ہوگا۔

ہمارے: المطلوب بہا صفة: فإن لم یکن الانتقال بواسطۃ: فقریبة واضحة: كقولهم - كناية عن طول القامة: طویل فجاده، "طویل النجاد" ہو الاولى ساذجة، و في الثانية تصریح ماء، لتضمن الصفة الضمیر، ارنحفة: كقولهم - كناية عن الأبله - "عریض القفا" وإن كان بواسطۃ: فبعیدة: كقولهم: "كثیر الرماد" كناية عن المضیاف: فإنه ینتقل من كثرة الرماد إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدور، و منها إلى كثرة الطباخ، و منها إلى الأكله و منها إلى كثرة الضیفان، و منها إلى المقصود۔

تشریح: کنایہ کی دوسری قسم کی چند قسمیں ہیں: اگر مطلوب صفت ہو، تو اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) انتقال صفت تک بغیر واسطہ کے ہو: تو قریبہ، (۲) اگر واسطہ کے ساتھ ہو: تو بعیدہ۔

پھر قریبہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- واضح، ۲- خفیہ، اگر واضح ہے، تو اس کی دو قسمیں ہیں: ساذجہ، غیر ساذجہ

خلاصہ کلام کنایہ کی کل چار قسمیں ہوں گی: ۱۳ صفحہ پر نقشہ: ۷ ملاحظہ ہو! (نقشہ)

● خلاصہ کلام کنایہ کی کل چار قسمیں ہوں گی: ۱- قریبہ واضح ساذجہ، ۲- قریبہ واضح غیر ساذجہ، ۳- قریبہ خفیہ، ۴- بعیدہ۔

● ۱- قریبہ واضح ساذجہ: وہ کنایہ ہے جس میں مطلوب تک بغیر واسطہ کے انتقال ہو، اور وہ واضح ہو، اور جس میں کسی موصوف کی تصریح نہ ہو، جیسے اس کی مثال: "طویل نجادہ" سے مراد: طویل القامہ ہے، مابین کوئی واسطہ نہیں ہے، اس لیے قریبہ، اور معنی بالکل واضح ہے، اس لیے واضح، اور اس میں کسی موصوف کی تصریح نہیں ہے، اس لیے کہ طویل میں ضمیر کا مرجع نجاد ہے، اس لیے ساذجہ ہے۔

● ۲- قریبہ خفیہ غیر ساذجہ: وہ کنایہ ہے جس میں مطلوب تک بغیر واسطہ کے انتقال ہو، اور وہ واضح ہو، اور اس میں موصوف کی تصریح ہو، جیسے اس کی مثال: "طویل النجاد" سے مراد: طویل القامہ ہے، مابین کوئی واسطہ نہیں ہے، اس لیے قریبہ، اور معنی بالکل واضح ہے، اس لیے واضح، اور مذکورہ کلمہ میں طویل کی ضمیر موصوف کی طرف راجع ہے، اس لیے اس میں موصوف کی صراحت ہونے کی وجہ سے غیر ساذجہ ہے۔

● ۳- قریبہ خفیہ: جس میں انتقال بغیر واسطہ کے ہو، مگر واضح نہ ہو، بل کہ کچھ خفا ہو، جیسے: عریض القفا سے: بے خوف، اور احق ہونا مراد لے مابین کوئی واسطہ نہیں ہے، مگر اسے سمجھنا ہر ایک کے بس کا نہیں ہے۔

● ۴- بعیدہ: جس میں انتقال مطلوب تک چند واسطہ سے ہو، جیسے: کثیر الرماد سے مراد: سخاوت لے، تو مابین چند واسطے ہیں، مثلاً: کثیر الرماد سے انتقال لکڑی کا کثرت سے جلتا، پھر اس سے انتقال کثرت سے کھانا پکنا، پھر اس سے انتقال کثرت سے کھانے والے ہیں، اس سے انتقال کثرت سے مہمان کا ہونا، پھر اس سے انتقال سخاوت، جب مطلوب

ہے، الغرض کنایہ سے مطلوب تک انتقال میں پانچ واسطیں ہیں، اس لیے اس کو کنایہ بعیدہ کہا جاتا ہے۔

عبارت: الثالثة المطلوب بها نسبة: إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمَرْوَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةِ ضُرَيْثَ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ، لَإِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ اخْتِصَاصَ ابْنِ الْحَشْرِجِ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ أَفْتَرَكَ التَّصْرِيحَ بِأَنْ يَقُولَ: "لَإِنَّهُ مُخْتَصَّ بِهَا، أَوْ نَحْوَهُ"، إِلَى الْكُنَايَةِ، بِأَنْ جَعَلَهَا فِي قُبَّةِ مَضْرُوبَةٍ عَلَيْهِ. وَنَحْوُ قَوْلِهِمْ: "الْمَجْدُ بَيْنَ ثَوْبِيهِ وَالْكَرَمُ بَيْنَ بَرْدِيهِ".  
کنایہ کی غیر مستقیم قسم: زیادہ بالا عجم کا قول:

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمَرْوَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةِ ضُرَيْثَ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ، الْمَصَابِيحُ - ۱۶۰

ت: سخوت اور بردباری، اور بخشش ایسے گنبد میں ہے جس کو ابن حشر پر لگا دیا گیا ہے۔ کل استشہاد: شاعر نے ان مذکورہ اوصاف کے ساتھ اپنے ممدوح کو خاص کیا ہے، اس نے کنایہ سے کام لیا ہے، اس طور پر کہ ان صفات کو ایک گنبد میں ثابت کیا، پھر اسے ممدوح پر رکھ دیا گیا؛ جیسے اس کی دوسری مثال: "الْمَجْدُ بَيْنَ ثَوْبِيهِ وَالْكَرَمُ بَيْنَ بَرْدِيهِ" قائل نے "مجد" و "کرم" کو صراحتاً اس کے لیے ثابت نہیں کیا؛ بل کہ اس کو کپڑے اور چادر میں ثابت کیا جس کی طرف اس کی نسبت ہے۔

عبارت: وَالْمَوْصُوفُ فِي هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ قَدْ يَكُونُ غَيْرَ مَذْكُورٍ؛ كَمَا يَقَالُ فِي غَرَضٍ مِنْ يَوْدَى الْمُسْلِمِينَ: ﴿الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَلسَانِهِ﴾. (امریہ القیمان فی الامان)

ترجمہ: ان دو قسموں میں موصوف کبھی مذکور نہیں ہوتا ہے؛ جیسے: اس شخص کی تعریف میں کہا جائے۔ جو مسلمانوں کو تکلیف دیتا ہو: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ الْخ"

تشریح: کنایہ کی دوسری، اور تیسری قسم میں موصوف کبھی مذکور ہوتا ہے، جو اوپر مثالوں سے واضح ہو گیا؛ مگر کبھی موصوف یعنی اس صفت سے متصف، یا اس نسبت سے متصف موصوف کلام میں مذکور نہیں ہوتا ہے؛ جیسے: کوئی شخص مسلمانوں کو تکلیف دیتا ہو اسے تعریف کرتے ہوئے کہا جائے: مسلمان تو وہ ہے جس کے ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہتا ہو۔ اس حدیث سے کنایہ: "نَفْيُ الْإِسْلَامِ عَنِ الْمُؤْذِي" مراد ہے، اور یہ موصوف حدیث پاک میں مذکور نہیں ہے۔

عبارت: قَالَ السَّكَّاكِيُّ: الْكُنَايَةُ تَفَاوُتٌ إِلَى تَعْرِيفٍ، وَتَلْوِيحٌ، وَرَمْزٌ، وَإِيمَاءٌ، وَإِشَارَةٌ، وَالْمُنَاسِبُ لِلْعَرَضِيَّةِ: التَّعْرِيفُ، أَوْ لَغَيْرِهَا - وَإِنْ كَثُرَتِ الْوَسَائِلُ -: التَّلْوِيحُ، وَإِنْ قَلَّتْ -: مَعَ خَفَاءٍ -: الرَّمْزُ، وَبَلَا خَفَاءٍ: "الْإِيمَاءُ وَالْإِشَارَةُ" ثُمَّ قَالَ: وَالتَّعْرِيفُ قَدْ يَكُونُ مُجَازًا؛ كَمَا فِي قَوْلِكَ: "أَذَيْتَنِي فَسَتَعْرِفُ" وَأَنْتَ تَرِيدُ إِنْسَانًا مَعَ الْمُخَاطَبِ دُونَهُ، وَإِنْ أَرَدْتَهُمَا جَمِيعًا كَانَ كُنَايَةً، وَلَا بَدَ فِيهِمَا مِنْ قَرِينَةٍ.

ترجمہ: علامہ سکاکی نے فرمایا: کنایہ تعریف، تلویح، اور رمز، اور ایماء میں تفاوت ہے، عرضیت کے مناسب تعریف

ہے، غیر عرضیت کے مناسب؛ اگر واسطے زیادہ ہوں؛ تو تلوخ، اور اگر کم ہوں؛ اور خفاء کے ساتھ ہوں؛ تو ر مز ہے، اور با خفاء؛ یعنی واضح ہو؛ تو ایماء، و اشارہ ہے۔ پھر علامہ سکا کی نے فرمایا: تعریض کبھی مجازاً ہوتی ہے، جیسا کہ تیرا قول: ”اذیتنی فستعرف“ اور تو مخاطب کے ساتھ کسی انسان کو دھمکانے کو مراد لیں، اور مخاطب کو بالکل مراد نہ لیں۔ اور اگر ان دونوں کو مراد لیں؛ تو کنایہ ہوگا، اور دونوں میں قرینہ ہونا ضروری ہے۔

تکثر: علامہ سکا کی نے کنایہ کی دوسرے طریقہ سے تقسیم فرمائی ہیں، چنانچہ علامہ سکا کی نے کنایہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں: ۱-۵: تعریض، ۲-۵: تلوخ، ۳-۵: ر مز، ۴-۵: ایماء و اشارہ۔

۱-۵: تعریض: مناسب للعرضۃ: کنایہ جب پیش کیا جائے ایسے موصوف کے لیے جو کلام میں مذکور نہ ہو، دوسرے الفاظ میں جو کلام اشارہ پیش کیا گیا ہے؛ اسے تعریض کہا جائے گا، اس کی مثال جوا بھی گزری: ”من سلم المسلمون من یدہ و لسانہ“۔ اسی طرح دوسری مثال: جو شخص لوگوں کو نقصان پہنچاتا ہو اسے تعریضاً کہا جائے۔ ”خیر الناس من ینفعہم“ اس سے کنایہ اس کے برے افعال ہیں۔

۲-۵: تلوخ: المناسب لغير العرضیۃ: اگر کنایہ غیر عرضیہ کے مناسب ہو، اور لازم و ملزوم کے درمیان دسائط زیادہ ہوں؛ اسے تلوخ کہتے ہیں؛ جیسے اس کی مثال: ”مکثیر الرماد“ ہے۔

۳-۵: ر مز: اگر کنایہ غیر عرضیہ کے مناسب ہو، اور لازم و ملزوم کے مابین دسائط کم ہو؛ مگر کچھ خفاء بھی ہو اسے ر مز کہتے ہیں؛ جیسے اس کی مثال: عربض القفا“ ہے۔

۴-۵: اشارۃ: اگر کنایہ غیر عرضیہ کے مناسب ہو، اور لازم و ملزوم کے مابین دسائط کم ہوں، اور وہ واضح ہو؛ اسے ایماء و اشارہ کہتے ہیں؛ جیسے: ”طویل التجاد“ ہے۔

والتعریض قد یكون مجازاً: علامہ سکا کی کے نزدیک تعریض بھی کبھی مجاز استعمال ہوتی ہے؛ جیسے اس کی مثال: ”اذیتنی فستعرف“ یہ کلام آپ مخاطب کے سامنے استعمال کریں؛ مگر مخاطب کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو مراد لیں تو اس وقت مجاز ہوگا، اور اگر اس جملہ سے مخاطب بھی مراد ہو؛ تو وہ کنایہ ہوگا، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ تعریض میں دونوں جگہ: یعنی مجاز و کنایہ میں قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

نوٹ: عرضیہ کا مطلب تعریض ہے؛ یعنی ایک بات کہنا، اور مراد دوسری کوئی چیز لینا، جیسا کہ صاحب مختصر المعانی اس کی تفسیر فرماتے ہیں ”العرضیۃ اذا اشرت بہ الی جانب و ترید جانبا آخر“ غیر عرضیت کا مطلب جس میں ایسا نہ ہو، یہ علامہ سکا کی تعبیر ہے۔

عملت: اُطبَقَ العِلْمَاءُ عَلَى أَنَّ الْمَحَازَّ وَالْكَتَابَةَ أَبْلَغُ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالتَّصْرِیحِ لِأَنَّ الْإِنْتِقَالَ فِيهِمَا مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى الْإِلْزَامِ، فَهُوَ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بَيِّنَةٌ، وَ أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ أَبْلَغُ مِنَ التَّشْبِيهِ؛ لِأَنَّهَا نَوْعٌ مِنَ الْمَحَازِّ.  
ترجمہ: اہل بلاغت نے اتفاق کیا ہیں، اس بات پر کہ مجاز و کنایہ حقیقت اور صریح سے زیادہ بلیغ ہے؛ کیوں کہ مجاز و کنایہ میں انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے، لہذا وہ دعویٰ مع الدلیل و حجت کی طرح ہے، اور نیز اتفاق کیا ہے اس پر کہ استعارہ تشبیہ سے زیادہ بلیغ ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے اس فصل میں اہل بلاغت کی دو متفق علیہ بات ذکر کی ہیں، جس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے:  
۱- مجاز و کنایہ، حقیقت، و صریح سے زیادہ بلیغ ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مجھے زید کے نخی ہونے کی خبر دینی ہے، تو میرے پاس دو طریقے ہیں: پہلا طریقہ: صراحتاً بیان کروں: یعنی ”زید کریم“۔ دوسرا طریقہ: کنایہ بیان کروں: جیسے: ”کثیر الرماد“، اس میں دوسرا طریقہ کنایہ یہ دعویٰ مع الحجة والدلیل کی طرح ہے: یعنی زید نخی ہے؛ اس لیے کہ اس کے یہاں کثرت سے لکڑیاں جلتی ہیں، اور پہلے طریقہ میں صرف دعویٰ ہے، مصنفؒ نے اسے یوں بیان کیا ہیں: کہ کنایہ و مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے، اور ملزوم لازم کے وجود کو ضرور چاہے گا؛ کیوں کہ ملزوم کا اپنے لازم سے انفکاک ممکن ہے، مثلاً: ”کثیر الرماد“ ملزوم اپنے لازم: یعنی بخلوت کا تقاضہ ضرور کرے گا؛ کیوں کہ باہمی جدا ہونگی ممکن ہے، اسی طرح مجاز میں ”اسد“ ملزوم سے ”رجل شجاع“ لازم مراد لینا، اس سے معلوم ہوا کہ کنایہ و مجاز میں دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے، اور حقیقت و صریح میں دعویٰ بلا دلیل ہوتا ہے، اور دعویٰ مع الدلیل یہ بلیغ و اقویٰ ہوتا ہے۔

۲- دوسرا اتفاق: استعارہ و تشبیہ میں استعارہ بلیغ ہوتا ہے، کیوں کہ استعارہ مجاز کی قسم ہے، اور تشبیہ حقیقت کی قسم ہے

هذا ما تيسر - بإذن الله تعالى - جمعه و تحريره من أصول الفن الثاني.

### ﴿- مقدمہ علم البدیع -﴾

بدیع: ب، د، ع، مادہ سے بُدِعَ یُبْدِعُ بُدْعًا یعنی ابتداء کرنا، نئی بات پیدا کرنا وغیرہ۔ لسان میں ہے، البَدِیعُ وَ  
الْبُدْعُ الشَّیْءُ الَّذِیْ یُسْکُنُ اَوَّلًا: یعنی وہ شئی جو سب سے پہلے ہوئی ہو (اس سے پہلے کچھ نہ ہو) بدیع کے معنی  
المحدث العجیب کے بھی ہیں۔ بدیع بمعنی مُبْدِع بھی آتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے بدیع السموات  
والارض [سورۃ البقرہ: ۱۱۷] یعنی خالقہا و مبدعہا فهو مہجۃ الخالق الممخترع لا عن مثال سابق۔ بدیع  
بروزن فعل بمعنی فاعل، مثل قدیر بمعنی قادر بھی ہے۔

یہ خدائے تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے، مفعولی معنوں میں بدیع نئی معلوم کی ہوئی یا نئی ایجاد کی  
ہوئی چیز کو بھی کہتے ہیں۔ اسی بنا پر عباسی عہد میں نئی نئی ادبی تشبیہوں اور استعاروں اور صنعتوں کو بدیع کہنے لگے، اور  
آگے بڑھ کر یہ اصطلاح اپنے وسیع تر مفہوم میں ہر ادبی حسن کے لیے استعمال ہونے لگی؛ چنانچہ علم البدیع علم البلاغۃ  
کی اس شاخ یا شعبہ کا نام قرار پایا جس کا تعلق ادبی اسلوب میں حسن پیدا کرنے سے ہے دوسری صدی ہجری رافضیوں  
صدی عیسوی میں عہد عباسی کے بعض شعراء جیسے: بشار، مسلم بن الولید اور العتبی نے بعض کلاسیکی اسالیب کلام سے (خاص  
کراستعارہ و تشبیہ کے استعمال میں) انحراف کر کے اپنے اسالیب کو اس قدر وسعت دی کہ اس کی نظیر قبل اسلام کی  
شاعری میں کہیں نہیں ملتی۔ یہیں سے عہد عباسی کے بعض نقادوں کو خیال ہوا کہ یہ نیا اسلوب ایک جدت اور اختراع  
ہے، اس کے لیے انہوں نے لفظ بدیع استعمال کیا؛ چنانچہ یہ لفظ اپنے عام مفہوم میں تیسری صدی ہجری رافضیوں  
عیسوی سے تنقیدی تحریروں میں استعمال ہونے لگا۔ الجاذب کی تحریروں میں یہ کئی جگہ ملتا ہے، ایک مقام پر وہ ایک شعر  
نقل کرتا ہے، جس میں ایک نئی صنعت لائی گئی ہے اور کہتا ہے کہ اسی کو راوی (ناقلان شعر) بدیع کہتے ہیں (البیان  
والتمییز، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ج: ۱، ص: ۵۱، ۵۲، ۵۵)

بدیع کو پہلی بار جس مصنف نے ایک ادبی فن کی حیثیت دی اور اس کے انواع مقرر کر کے ہر نوع کی تعریف و  
تحدید کی وہ ابن المعتز عباسی (۲۴۷ھ/۸۶۱ء تا ۲۹۶ھ/۹۵۸ء) تھا اس نے اپنی کتاب البدیع میں یہ ثابت کرنے کی  
کوشش کی ہے کہ جس چیز کا نام نئے نقادوں نے بدیع رکھا ہے وہ بشار اور اس کے ہم عصروں کی اختراع نہیں، اس نے  
اپنے دعویٰ کی تائید میں قرآن مجید، حدیث، اہل البدو کی بول چال اور جاہلیت کی شاعری سے بکثرت مثالیں نقل کی  
ہیں، بشار وغیرہ کا کارنامہ محض یہ ہے کہ انہوں نے شعری صنعت گری کے اس فن کو جو پہلے سے موجود تھا وسعت دی؛  
چنانچہ صنائع کا استعمال وسیع پیمانہ پر ہونے لگا، اور لوگوں نے اسے ایجاد و اختراع خیال کر کے اس کا نام بدیع رکھ دیا  
۔ اس کے بعد ابوجہام (م: ۲۳۱ھ/۸۵۰ء) (کذا؟ صحیح ۸۴۵ھ) آیا جو صنعت گری کا بہت شائق تھا، اس نے صنائع

کے استعمال میں بہت افراط سے کام لیا جس سے مختلف نتائج و اثرات مرتب ہوئے۔

ابن المعتز نے بدیع کو پانچ بڑے انواع میں تقسیم کیا ہے: (۱) استعارہ (۲) تخیل (۳) طباق و تضاد (۴) رد الجوز علی الصدر (۵) لف و نشر۔ وہ پہلے ان سب کی تشریح کرتا ہے، اور فی اعتبار سے اچھی اور بری دونوں طرح کی مثالیں دے کر ان کی وضاحت کرتا ہے، اس نے لکھا ہے کہ ”بدیع“ کی اصطلاح سے شعراء اور ناقدین تو روشناس ہیں؛ لیکن ماہرین لغت اور شعر جالیہ کے علماء کے وہاں اس کا استعمال نظر نہیں آتا۔ اس کے بعد وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس سے پہلے کسی نے بھی فن ”بدیع“ سے بحث نہیں کی اور نہ اس کی تصنیف (۲۳۷ھ/۸۶۱ء) سے پہلے کسی نے اس فن پر قلم اٹھایا۔ فن بدیع کو پانچ انواع میں تقسیم کرنے کے باوجود اسے اس کا احساس ہے کہ یہ تعداد کم یا زیادہ بھی ہو سکتی ہے، اسی احساس کی بنا پر اس نے بارہ محاسن کا اضافہ کیا۔

قدامہ بن جعفر (۲۷۵ھ/۸۸۸ء تا ۳۳۷ھ/۹۶۸ء) (کذا؟ ۹۲۸ء) ابن المعتز کا ہم عصر ہے اور تنقید شعر عربی میں پہلی کتاب ”نقد الشعر“ کا مصنف اس کتاب میں اس نے فن شعر کے بیس محاسن سے بحث کی ہے، جن میں ابن المعتز کے بیان کردہ بعض صنائع بھی شامل ہیں؛ لیکن وہ اصطلاحاً لفظ بدیع استعمال نہیں کرتا، اس کے ایک صدی کے بعد ایک اور نقاد ابو ہلال العسکری (م: ۳۹۵ھ/۱۰۰۳ء) نے بدیع کے فن کو ایک قدم اور آگے بڑھایا اور اس کی انواع چھتیس تک پہنچا دیں، جن میں سے سترہ وہی ہیں جو ابن المعتز نے مقرر کی تھیں، العسکری نے کتاب المصنعاتین (دو فنون: نشر و نظم) کے نام سے ایک کتاب لکھی، یہ علم بلاغت عربیہ کے تمام شعبوں پر مشتمل ہے شاید سب سے پہلی منظم اور مرتب کتاب ہے، العسکری نے بدیع کی تشریح اور اس کے ابواب و انواع سے ایک طویل فصل میں بحث کی ہے، ایک ماہر بلاغت الرمانی المعتزلی (۲۹۶ھ/۹۰۸ء تا ۳۸۶ھ/۹۹۶ء) کہتا ہے کہ بلاغت سات وجوہ اعجاز قرآنی میں سے ایک ہے، وہ بدیع کا نام لیے بغیر بعض صنائع کو اقسام بلاغت میں شامل کرتا ہے اس کے برعکس الباقلائی (م: ۴۰۳ھ/۱۰۱۳ء) نے اپنی کتاب اعجاز القرآن کے طویل باب میں بدیع کے بارے میں تفصیل لکھا ہے، اس کا خیال ہے کہ بدیع سے اعجاز قرآن کا صحیح اندازہ لگانے میں تود مدد ملتی ہے؛ لیکن یہ بذات خود وجوہ اعجاز میں سے کوئی مستقل وجہ نہیں ہے، ابن رشیق اپنی کتاب العمدۃ میں المختار و البدیع کے عنوان کے تحت ساٹھ سے زیادہ انواع کی توضیح کرتا ہے، ابن خلدون کہتا ہے کہ مغرب (یعنی ممالک اسلامیہ) شمالی افریقہ اور اندلس میں ابن رشیق کی العمدۃ بہت مقبول ہوئی؛ چنانچہ وہاں علم بدیع کی بڑی قدر دانی اور ترویج ہوئی۔ السکاکی (۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء تا ۶۲۶ھ/۱۲۲۸ء) کی بدولت علم بلاغت کی تاریخ کا عموماً اور ایک جداگانہ شاخ کی حیثیت سے علم بدیع کی تاریخ کا خصوصاً ایک نیا دور شروع ہوا۔ السکاکی نے اپنی کتاب مفتاح العلوم میں ادب کے جملہ معاون علوم (علوم عالیہ) کی تقسیم کے لیے



ایک منطقی نظام مرتب کیا اور علم بلاغت کے شعبے میں ان ٹھوس فلسفیانہ اصولوں سے کام لیا جنہیں قبل ازیں عبدالقاہر الجرجانی (م: ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء) نے مقرر کیا تھا۔ اسکا کی کے زمانے سے آج تک عربی علم بلاغت پر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان کا درودار مفتاح العلوم کے متن، اس کے ملخصات اور ان سب کی طویل و مفصل شرح پر ہے، مفتاح کے خلاصہ نویسوں اور شرح نگاروں میں الخطیب القزوی (۶۶۶ھ/۱۲۶۷ء) تا ۷۳۹ھ/۱۳۳۸ء اور الفتازانی (۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء تا ۷۹۳ھ/۱۳۹۰ء) خصوصاً قابل ذکر ہیں۔ عبارت کو فصاحت اور بلاغت کے نئے نئے طریقوں سے آراستہ کرنا اور فن بدیع سے شغف رکھنا ادب عربی کے اس عہد کی خصوصیت ہے اس عہد کے بعض شعراء ایک ہی قصیدے میں ہر طرح کے صنائع و بدائع استعمال کرنے کو کمال فنی سمجھتے تھے، یہ قصائد بدیعہ کہلاتے تھے اور ان کے لکھنے والے صفی الدین الحلی وغیرہ تھے، اسی زمانے علوم بلاغت (مثلاً علم معانی، علم بیان اور علم بدیع) کو نہایت صحت اور دقت کے ساتھ بیان کیا گیا، وہ علم جو کسی امر کو مقتضائے حال کے موافق کرنا سکھاتا ہے، اور ایسی غلطیاں کرنے سے بچاتا ہے، جس سے دلالت مطابقی کے موافق کلام کا مفہوم سمجھنے میں دوسرے شخص کو دقت ہو، علم معانی کہلاتا ہے، تشبیہ و استعارہ سے بحث علم البیان (طریق اداء) کا موضوع ہے (کیوں کہ بیان اس علم کا نام ہے جو ایک ہی بات کو مختلف پیرایوں میں بیان کرنے کے طریقوں سے بحث کرتا ہے) علم بدیع میں کلام کی آرائش و زیبائش کے مختلف طریقوں کی بحث ہے (اس کے دو حصے ہیں: (۱) صنائع و بدائع لفظیہ (۲) صنائع و بدائع معنویہ) (دائرہ معارف اسلامیہ: ج ۱۰)

### الفن الثالث: علم البديع

عبارت: و هو: علم يُعرفُ بهوجوة تحسين الكلام، بعد رعاية المطابقة و وضوح الدلالة: ترجمہ: علم بدیع وہ علم ہے جس سے کلام میں حسن پیدا کرنے کے طریقے معلوم ہوں، مقتضی حال اور وضوح الدلالت کی رعایت کے بعد۔

تشریح: علم بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعہ تحسین کلام کے ایسے طرق و ضوابط معلوم ہوں، جن کا اعتبار کلام کے فصیح و بلیغ ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ علم بدیع سے تحسین کلام کے بدائع و صنائع کا علم ہوتا ہے، مگر علم معانی اور علم بیان کی رعایت کرنے کے بعد یعنی اگر کسی کلام میں متکلم نے علم معانی و علم بیان کی رعایت کی ہے اور ان دو علوم میں بیان کردہ کئی استکمال کا لحاظ رکھا ہے اب اگر وہ کلام علم بدیع میں بیان کردہ صنائع لفظیہ و معنویہ کی رعایت کرتا ہے، تو اس کے کلام میں مزید نکھار پیدا ہوگا اور کلام میں حسن و بالا ہو جائے گا۔ معلوم ہوا علم بدیع کی حیثیت اسباب و آرائش کی ہے، (Make Up) جیسی ہے، جیسے: ایک عورت ذاتی اعضاء کی وجہ سے حسین و جمیل ہے، اب وہ مہندی، زعفران، رنگین کپڑوں مختلف انواع کی بالیاں زیورات، پاؤں و خوشبو اسی طرح جتنے اسباب آرائش ہیں اس کو استعمال کرے

تو اس کا حسن دو بالا ہو جاتا ہے، اسی طرح کلام میں علم بدیع کی حیثیت ہے یعنی وہ عورت جو ذاتی حسن و جمال کی مالک نہیں ہے اور وہ ان اسباب آرائش و زیبائش استعمال کرتی ہے؛ تو بجائے حسین و جمیل کے قبیح معلوم ہوگی، ایک منظر ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ علم معانی و بیان کی رعایت سے ذاتی حسن اور بدیع کی رعایت سے عارضی حسن پیدا ہوتا ہے، اسی وجہ سے ابو جعفر اندلسی نے فرمایا ہے کہ کلام میں بدیع کھانے میں نمک اور خوبصورت رخساروں پر تل کی طرح ہے، اگر وہ معتدل ہے؛ تو قابل حسن و لائق ثیر ہے، اگر حد سے زیادہ ہے؛ تو وہ قابل قباحت ہے، اسی طرح اگر وہ علم بدیع کلام میں کثرت سے ہے؛ تو طبیعتیں اس سے اچاٹ اور اکتا جاتی ہیں۔

عبارت: وھی ضربان: معنوی، ولفظی. اما المعنوی: فحنه: المطابقة، و تسمى الطباق والتضاد أيضاً. وھی: الجمع بین المتضادین: ای معنیین متقابلین فی الجملة، ویکون بلفظین من نوع، اسمین، نحو: ﴿و تحسبهم ایقاظا و هم رقود﴾ او فعلین، نحو: ﴿یحیی و یمیت﴾ او حرفین، نحو: ﴿لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت﴾ او من نوعین، نحو: ﴿او من کان میتا فأحیناه﴾۔

ترجمہ: وجوہ تحسین کلام کی دو قسمیں ہیں: (۱) معنوی، (۲) لفظی۔ بہر حال معنوی ان میں ایک مطابقت ہے جسے طباق و تضاد بھی کہا جاتا ہے، اور وہ نام ہے دو متضاد کو باہم جمع کرنا یعنی فی الجملة دو متقابل معنوں کو باہم جمع کرنا، اور وہ تضاد معنی ایک ہی نوع کے دو لفظوں کی شکل میں ہوگا، چاہے وہ دونوں اسم ہوں؛ جیسے: ﴿و تحسبهم ایقاظا و هم رقود﴾ یا فعل ہوں؛ جیسے: ﴿یحیی و یمیت﴾ یا دونوں حرف ہوں؛ جیسے: ﴿لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت﴾ یا وہ تضاد معنی دو مختلف نوع کے دو لفظوں کی شکل میں ہو؛ جیسے: ﴿او من کان میتا فأحیناه﴾۔

تشریح: وجوہ تحسین کلام کی دو قسمیں ہیں: (۱) وجوہ معنویہ (۲) وجوہ لفظیہ۔ وجوہ معنویہ: یعنی حسن کا تعلق بذات خود اول معنی سے ہو، اگر چہ عرضاً اور ثانیاً لفظ سے بھی تعلق ہو۔ وجوہ لفظیہ: یعنی حسن کا تعلق بذات خود اولاً الفاظ سے ہو؛ اگر چہ ثانیاً بالعرض معنی سے بھی ہو، وجوہ معنویہ صاحب ترویخی نے ۳۰ اور وجوہ لفظیہ سات بیان فرمائے ہیں، یعنی: علم بدیع میں علامہ ترویخی نے کل ۳۷ بدائع بیان فرمائے ہیں: لفظیہ، معنویہ میں سے معنویہ کو مقدم فرمایا؛ اس لیے کہ لفظ غیر مقصود اور معنی مقصود ہوتا ہے، مقصود کو مقدم کرنا ضروری ہے؛ اس لیے اسے مقدم فرمایا۔

﴿وجوہ معنویہ﴾: کتاب میں مذکورہ وجوہ معنویہ تیس ہیں:

۱۔ پہلی صنعت: المصنعة جسے طباق و تضاد بھی کہا جاتا ہے، اور صنعت طباق اس خوبی کو کہا جاتا ہے جہاں ایک کلام میں دو متضاد معنی کو جمع کیا جائے متضاد سے مراد مابین فی الجملة تقابل کافی ہے، حقیقی تقابل مراد نہیں ہے، لہذا جہاں تقابل اعتباری ہو، یا تقابلات اربعہ مشہورہ میں سے کوئی ایک ہو، ایسے دو معنی کو جمع کرنا بھی صنعت طباق و تضاد کہا جاسکتا

ہے، جیسے: قلت و کثرت اسی طرح احياء والاماتہ ان کے مابین اعتباری تقابل ہے حقیقی تقابل نہیں ہے، لہذا اس کے باہم جمع ہونے کو بھی مطابقت یعنی صنعت طباق کہتے ہیں۔

تقابلات اربعہ مشہورہ: صاحب مختصر المعانی نے اسے ذکر کیا ہے: - تقابل تضاد - تقابل ایجاب و سلب - تقابل تضایف - تقابل عدم و ملکہ۔

۱ - تقابل تضاد: دو وجودی شے کے مابین تقابل ہو، جیسے: رات، دن، حرکت، سکون۔

۲ - تقابل الايجاب والسلب: وجودی وعدی ایسے دو امر کے درمیان تقابل ہو، مگر وجودی کے لیے کوئی متعین محل نہ ہو، جیسے: وجود و سلب وجود مثبت و منگی۔

۳ - تقابل تضایف: ایسی دو چیزوں کے درمیان تقابل ہو جس میں ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے: ابوت و بنوت۔

۴ - تقابل عدم و ملکہ: وجودی وعدی کے مابین تقابل ہو اور وجودی کا متعین محل ہو، جیسے: اگلی و بعبر۔

صنعت طباق کو مصنفؒ نے دو تقسیم ذکر کی ہے: اور دونوں کے تحت دو دو قسمیں ہیں:

- پہلی تقسیم: طباق کی دو قسمیں ہیں: - ایک ہی نوع کے دو لفظ کے درمیان طباق ہو - یا دو نوع کے دو لفظوں کے درمیان ہو۔ اگر ایک ہی نوع کے دو لفظوں کے درمیان ہے، تو اس کی تین صورتیں ہوں گی۔

۱ - دونوں لفظ اسم ہوں، جیسے: اس کی مثال ﴿وتحسبہم ابقاظا و ہم رقود﴾ میں ایفاظ و رقود ہیں جو باہم متضاد ہیں، اس لیے کہ ایفاظ یعنی بیداری جس میں ادراک ہوتا ہے، اور رقود یعنی نیند جس میں ادراک نہیں ہوتا ہے اور دونوں اسم ہیں۔

۲ - دونوں لفظ فعل ہوں، جیسے: اس کی مثال ﴿یحیی و یمیت﴾ میں احياء والاماتہ دونوں متضاد ہیں: اور دونوں فعل ہیں۔ دوسری مثال ﴿أضحک و أبکی﴾ ہے۔

۳ - دونوں لفظ حرف ہوں، جیسے: اس کی مثال ﴿ولهن مثل الذی علیہن بالمعروف﴾ میں لام اور علی دونوں متضاد ہیں، اس لیے کہ لام یہ نفع کے لیے مستعمل ہے، اور علی یہ ضرر کے لیے مستعمل ہے، اور دونوں حرف ہیں۔ دوسری مثال ﴿لہا ما کسبت و علیہا ما اکتسبت﴾۔

- دوسری تقسیم: طباق کی دو قسمیں ہیں: - طباق الايجاب - طباق السلب۔

۱ - طباق الايجاب: دو متضاد معنی ایجاباً و سلباً، اثباتاً و نفیاً مختلف نہ ہوں، اس کی مثالیں اوپر گزر چکی ہیں۔

۲ - طباق السلب: کلام میں ایک ہی مشتق کے دو ایسے معنی جمع کرنا، جو ایجاباً و سلباً، اثباتاً و نفیاً مختلف ہوں، جیسے:

اس کی مثال ﴿اکثر الناس لا یعلمون، یعلمون ظاہراً من الحیوة﴾ اسی طرح دو صیغے ہو: ایک امر کا دوسرا نہی

کا: وہ بھی طباق السلب ہے: جیسے: اس کی مثال: ﴿فَلَا تَحْشُونَ النَّاسَ وَانْخَشَوْا﴾۔

تدبیح بھی طباق کی ایک قسم ہے: بعض حضرات نے تدبیح کو طباق میں شامل کیا ہیں: تدبیح کہتے ہیں: کلام میں دو مختلف رنگوں کا تذکرہ کرنا اور دونوں کا مجازاً و توریۃً دوسرے معنی پر دلالت کرنا: دوسرے الفاظ میں کلام میں متضاد رنگوں کے الفاظ متقابلۃً ذکر کرنا: جیسے: اس کی مثال ابو تمام کا شعر ابو جہل کے مرثیہ میں۔

تَرْدَى ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْرًا فَمَا آتَىٰ لِهَا اللَّيْلُ إِلَّا وَهِيَ مِنْ سُتُنُسٍ مُّخْضِرٍ۔

ل: تردی: لباس پہننا، سندس: ریشم۔

ت: اس نے موت کا سرخ لباس پہن لیا: حالاں کہ اس کے لیے رات نہیں آئی: مگر وہ سبز ریشم کا لباس تھا۔  
تشریح: شاعر کے اس شعر میں مرد و خضر میں تدبیح ہے: اس لیے کہ حر سے کنایۃً شہادت اور خضر سے کنایۃً جنتی لباس مراد ہے، گویا ابو جہل نے شہادت کا حاصل کر کے جنت میں اپنا حصہ لے لیا۔

عمرت: و یلحق به، نحو: ﴿أَشْدَاءُ عَلَى الْكَفَّارِ رَحْمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ فان الرحمة مسببة عن اللين، ونحو: لَا تَعْجَبِي يَا سَلَمُ مِنْ رَجُلٍ: ضَحِكَ الْمَشِيبُ بِرَأْسِهِ فَبَكَى۔ وَ يُسَمَّى الثَّانِي بِيَهَامِ التَّضَادِّ۔

ترجمہ: طباق سے لاحق ہوتا ہے، اشداء علی الکفار جیسی مثال: اس لیے کہ رحمت یہ لیت کا موجب ہے اور لا تعجبی یا سلم جیسی مثال بھی: اور ان کو ایہام التضاد کہا جاتا ہے۔

تشریح: جن دو کلموں کے معنی کے درمیان ظاہر اکوئی تضاد نہ ہو؛ لیکن دوسرے کسی معنی کے اعتبار سے تضاد ہو ایسی جگہ کو ایہام التضاد سے یاد کیا جاتا ہے، مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں دی ہیں: ۱۔ ﴿أَشْدَاءُ عَلَى الْكَفَّارِ رَحْمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ اشداء اور رحماء کے مابین ظاہر کوئی تضاد نہیں؛ مگر رحمت کا سبب لیت ہے اور لیت اور شدت کے مابین تضاد ہے، گویا: ایک کلام میں ایسے دو کلمات جمع ہیں؛ جو متضاد نہیں ہیں؛ مگر ان میں سے ایک اس معنی کا متقابل ہے، جو دوسرے مستعمل کلمہ کا سبب ہے: یعنی شدت لیت کا متقابل ہے اور لیت رحمت کا سبب ہے۔

ب۔ و عمل خزاعی کا شعر: لَا تَعْجَبِي يَا سَلَمُ مِنْ رَجُلٍ: ضَحِكَ الْمَشِيبُ بِرَأْسِهِ فَبَكَى۔

ت: اے سلمیٰ! ایسے آدمی سے تعجب مت کر: جس کے سر پر بڑھاپا ظاہر ہوا اور وہ رو یا ہو۔

تشریح: مذکورہ شعر میں محک کا معنی ظاہر ہونا ہے اور ظاہر ہونا اور رونے کے مابین کوئی تقابل و تضاد نہیں ہے؛ مگر محک کا اصل جو معنی ہے یعنی انسان اور رونا یہ دونوں باہم متقابل ہیں، گویا ایک کلام میں ایسے دو معنی جمع ہیں جن کے باہم کوئی تضاد نہیں؛ مگر ان میں سے ایک کلمہ کا اصل جو معنی ہے اس کے اعتبار سے باہم متقابل ہیں۔ الغرض ان دو مقامات پر تضاد کا وہم ہوتا ہے اس لیے اسے ایہام التضاد کہا جاتا ہے، اور اسی لیے اس کو طباق میں لاحق مانا ہے، نہ کہ صین طباق شمار کیا ہے۔

عبارت: و دخل فيه ما يختص باسم المقابلة: وهى: أن يؤتى بسعنيين متوافقين أو أكثر، ثم بما يقابل ذلك على الترتيب، والمراد بالتوافق: خلاف التقابل، نحو: ﴿فليضحكوا قليلا وليكثروا﴾ و، نحو: قوله شعر: ما أحسن الدين والدنيا إذا اجتماعا، وأقبح الكفر والإفلاس في الرجل. و، نحو: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق الخ﴾

ترجمہ: صنعت طباق میں داخل ہے وہ صنعت، جو مقابلہ کے نام کے ساتھ خاص ہے اور وہ یہ ہے کہ دو یا زیادہ متوافق معنی کو کلام میں پیش کیا جائے، پھر ترتیب وار اس کے اضداد و مقابل کو لایا جائے، توافق سے مراد جو تقابل کے خلاف ہو، جیسے: ﴿فليضحكوا قليلا اور: جیسے: شاعر کا شعر ما أحسن الدين والدنيا الخ اور: جیسے: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى﴾۔

تشریح: علامہ ترمذی نے صنعت مقابلہ کو صنعت طباق میں ہی شمار کیا ہے اور علامہ سکا کی نے اسے مستقل قسم شمار کیا ہے۔ ﴿صنعت مقابلہ: کلام میں دو متوافق معنی کو جمع کرنا، پھر اسی ترتیب سے دوسرے کلام میں ان کی اضداد ذکر کرنا توافق سے لی الجملہ توافق مراد ہے، توافق حقیقی ضروری نہیں ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کلام میں چند ایسے الفاظ استعمال کرنا، جن کے معنی میں تضاد نہ ہو، پھر ترتیب وار ان کے مقابل اور متضاد الفاظ ذکر کرنے کا نام مقابلہ ہے، جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ: ﴿فليضحكوا قليلا وليكثروا﴾ میں خُفْک و قَلت کو جمع کیا، جن میں تضاد نہیں ہے، پھر ترتیب وار ان کے مقابل اور متضاد الفاظ بکاء و کثرت لائے، اس کی دوسری مثال ابودلامہ کا شعر:

ما أحسن الدين والدنيا إذا اجتماعا، وأقبح الكفر والإفلاس في الرجل۔ [سند لم يصح۔ ۲۱۱۲]

ل: ما أحسن: یہ صیغہ تعجب ہے

ت: کس قدر اچھا ہے دین و دنیا؛ جب دونوں جمع ہوں؛ اور کس قدر برا ہے مرد میں افلاس اور کفر۔

تشریح: شاعر نے پہلے مصرع میں دین و دنیا دو الفاظ ذکر کیے؛ جن میں تضاد نہیں ہے؛ پھر اسی ترتیب سے ان کے مقابل اور متضاد الفاظ کفر اور افلاس ذکر فرمایا، صنعت مقابلہ کی تیسری مثال: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره اليسرى و أما من بخل واستغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ [فیل: ۵]

آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے پہلے جملہ میں اعطاء، اتقاء و تصدیق اور یسر کو ذکر فرمایا؛ جو متضاد نہیں ہیں، پھر ترتیب وار ان کی اضداد: بخل، استغناء و تکذیب اور عسر کو ذکر فرمایا۔ اردو میں اس کی مثال شاعر کا شعر: ترک مطلب نے کیا ہے بے نیاز؟ ہاتھ، کھینچا، پاؤں، پھیلاتے ہیں ہم۔

عبارت: المراد: باستغنى أنه زهد فيما عند الله؛ كأنه مستغن عنه فلم يتقى، أو استغنى بشهوات الدنيا

عن نعيم النخعة فلم يتقى.

ترجمہ: استغنی سے مراد: وہ آدمی اللہ کے حق میں زاہد ہو، گویا: وہ اللہ تعالیٰ سے بے نیاز ہے اور ایسا شخص متقی نہیں ہوتا، یا وہ دنیوی خواہشات کے بدلے میں جنت کی نعمتوں سے بے نیاز ہے اور ایسا شخص متقی نہیں ہوتا۔

تشریح: انشاء کے مقابل جو لفظ آیت کریمہ میں مذکور ہے: یعنی استغناء، مصنف نے اس کی دو تفسیر بیان کی ہیں: ۱۔ استغناء سے مراد اللہ سے بے نیاز ہونا اور اللہ سے بے نیازی تقویٰ کے خلاف ہے، معلوم ہوا استغناء انشاء کے مقابل ہے ۲۔ استغناء کا مطلب دنیوی خواہشات کے بدلے جنت کی نعمتوں سے بے نیاز ہونا اور یہ فعل غیر متقی ہی کر سکتا ہے۔

ہارت: زاد السكاكسي، و إذا فُسرط ههنا أمرُ شرط. ثمّة ضِدُّه، كهاتين الأيتين؛ فإنه لما جُعِلَ التيسيرُ مشتركا بين الإعطاءِ والانتقاءِ والتصديقِ، جُعِلَ ضِدُّه مشتركا بين أضدادها۔

ترجمہ: علامہ سکاکی نے اس قید کو بڑھایا ہے کہ جب یہاں (پہلے جملہ میں) کوئی امر مشروط ہو، تو وہاں (دوسرے جملہ) میں اس کی اضداد بھی مشروط ہو، جیسے: دو آیتیں: جب اللہ تعالیٰ نے تیسیر کو اعطاء، انشاء اور تصدیق میں مشترک کیا، تو اس کی ضد (تفسیر) کو ان الفاظ کی اضداد میں مشترک فرمایا۔

تشریح: علامہ سکاکی نے صنعت مقابلہ میں ایک قید مزید کی ہے: کہ پہلے میں جملے چند متوافق معانی اگر کسی شرط کے ساتھ مقید ہوں، تو صنعت مقابلہ کے لیے دوسرے جملے میں ان کی اضداد کا بھی مذکورہ قید کی ضد سے مقید ہونا ضروری ہے، جیسے: آیت کریمہ میں پہلے جملے میں اعطاء، انشاء اور تصدیق صفت یسر کے ساتھ مقید ہے، اب دوسرے جملے میں ان افعال کی اضداد: بخل، استغناء اور تکذیب مذکورہ قید یعنی یسر کی ضد عسر سے مقید ہیں۔

تبصرہ: علامہ سکاکی کا نظریہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس شرط کے قائل ہونے کی وجہ سے ابو دلامہ کا شعر (جس میں پہلا جملہ صفت اجتماع سے مقید ہے اور دوسرا جملہ اس سے غیر مقید ہے) صنعت مقابلہ سے خارج ہو جائیگا، حالاں کہ اسے بھی صنعت مقابلہ کہا جاتا ہے۔

عہدت: و منه: مراعاة النظر، و تُسمى التناسب و التوفيق أيضا و هي جمع أمر و ما يناسبه لا بالتضاد، نحو: الشمس والقمر بحسبان، و نحو: قوله شعر: كالقبيبي المعطفات بالإسهم: مبرئة بل الأوتار۔

ترجمہ: بدیع کی ایک قسم مراعاة النظر ہے، اسے تناسب اور توفیق بھی کہا جاتا ہے، اور وہ ایک امر کو اس کے مناسب دوسرے امر کے ساتھ جمع کرنا، مگر مناسبت تضادی نہ ہو، جیسے: الشمس والقمر بحسبان اور: جیسے: كالقبيبي المعطفات بالإسهم = مبرئة بل الأوتار۔

تشریح: صنائع بدیع کی تیسری صنعت مراعاة النظر ہے، اور اس کا دوسرا نام تناسب اور توفیق ہے۔

۳- مراعاة النظر: کلام میں دو یا دو سے زائد چیزوں کو بغیر کسی تضاد کی معنی کی وجہ سے جمع کرنا؛ جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ: ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾ میں ”الشمس والقمر“ کو جمع کیا گیا؛ جس میں کوئی تضاد نہیں ہیں؛ بل کہ معنوی مناسبت ہے؛ اس لیے کہ دونوں کا محل (آسمان) اور دونوں کا وصف (چمک دار) ایک ہے، اسکی دوسری مثال: بہتری کا شعراونٹ کی تعریف میں۔

كالفیسی المعطفات بالاسهم ÷ مبرقة بل الاوتار.

ل: النفسی: واحده القوس: کمان، المعطفات: ٹیزھی، جھوکی ہوئی، اسهم: واحد: سهم: تیر، مبرقة: چھلی ہوئی، اوتار: وتر کی جمع ہے؛ کمان کی تانت۔

ت: اونٹ ٹیزھی کمانوں کی طرح ہے؛ بل کہ چھلے ہوئے تیر؛ بل کہ کمان کی تانت کی طرح ہے۔ شاعر نے شعر میں تین چیزوں کو جمع کیا ہیں۔ کمان۔ تیر۔ تانت۔ یہ تینوں کلمات باہم متضاد نہیں ہیں؛ بل کہ ان میں معنوی مناسبت موجود ہے، اسی طرح دوسری مثال: هو السميع البصير. اردو میں اس کی مثال: رات بھی نیند بھی کہانی بھی ÷ ہائے کیا چیز ہے جوانی بھی!

عبارت: و منها: ما یسئہ بمعصم نشأۃ الأطراف، و هو أن یختم الکلام بما یناسب ابتداء فی المعنی، نحو: ﴿لا تدركه الأبصار و هو یدرك الأبصار و هو اللطیف الخیر﴾۔

ترجمہ: مراعاة النظر میں سے ایک قسم وہ ہے جسے بعض حضرات تشابہ اطراف سے یاد کرتے ہیں، اور تشابہ اطراف کلام کو ان کلمات پر ختم کرنا، جو اس کے ابتدائی کلمات سے معنی مناسب ہوں؛ جیسے: لا تدركه الأبصار و هو یدرك الأبصار۔ تشریح: تشابہ اطراف کو بعض حضرات مراعاة النظر کی ایک قسم مانتے ہیں، تشابہ اطراف: کلام ایسے معنی پر ختم کیا جائے، جو ابتدا کے ساتھ معنوی مناسبت رکھتا ہو؛ جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ: ﴿لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار و هو اللطیف الخیر﴾ [الحمد: ۱۰۳] میں کلام ”لطیف، خیر“ پر ختم کیا، یہ دو کلمات کی شروع کلام سے معنی مناسبت ہے؛ اس لیے کہ لا تدركه الابصار لطیف ہوتا ہے، اور یدرك الابصار وہ خیر ہوتا ہے۔ اردو میں اس کی مثال:

عالم ہوں علم عشق کا میں کرتا، مسری ÷ اے عندلیب! تو ہے پڑھی بوستاں تک۔

اس شعر میں آخری کلمہ بوستاں، عالم کا مناسب ہے؛ اس لیے کہ بوستاں؛ علم عشق کی کتاب ہے۔

عبارت: یلحق بها، نحو: ﴿الشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر یسجدان﴾ ویسمی ایہام التناسب۔

ترجمہ: مراعاة النظر سے لاحق ہے، ﴿الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر﴾ جیسی مثال، اور اسے ایہام التناسب کہا جاتا ہے۔

تشریح: ایک قسم اور ہے، جس کا تعلق مرعۃ النظر سے ہے؛ اسے ایہام التناصب کہا جاتا ہے: یعنی چند چیزیں ایسی جمع کی جائیں ان میں بہ ظاہر کوئی مناسبت نہ ہو؛ مگر کسی دوسرے معنی کے اعتبار سے مناسبت کا وہم ہو، جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ ﴿الشمس والقمر بحسبان والنجم بسجدان﴾ [رحمان: ۵-۶] میں ”النجم“ کا معنی: وہ درخت جس کا تنہ ہو: یعنی تیل بوئے؛ مگر النجم کا ایک اور معنی ہے: یعنی ستارہ۔ اس اعتبار سے کلام ابتداء میں مستعمل کلمات الشمس والقمر سے مناسبت ہے؛ اس لیے کہ ستارہ کا نخل بھی آسمان اور اس کا وصف بھی چمکنا ہے۔

عبارت: سنہ الارصاد و یسمیہ بعضهم التسہیم، وهو ان يجعل قبل العجز من الفقرة، او البيت مما يدل عليه اذ عرف الروی، نحو: ﴿و ما كان الله لیظلمهم و لكن كانوا انفسهم یظلمون﴾ و، نحو: قوله شعر: اذالم تستطع شیئا فذعه ÷ و جاوزہ الی ما تستطيع۔

ترجمہ: بدائع میں سے ارصاد ہے، بعض حضرات اسے تسہیم بھی کہتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ فقرہ یا شعر کے آخری کلمہ سے پہلے ایسا کلمہ لانا، جو نہایت پردلالت کرے؛ جب کہ روی معلوم ہو، جیسے: اللہ تعالیٰ کا قول ﴿و ما كان الله﴾ اور شاعر کا قول ”اذا لم تستطع شیئا“

تشریح: صنائع بدیع کی چوتھی قسم:

۳- ارصاد: لغتاً: راستہ میں نگہبان بٹھانے کو کہتے ہیں، فن بدیع میں ارصاد: کلام گر نثر اہو؛ تو فقرہ کے آخری کلمہ اور کلمہ آہو؛ تو شعر کے آخری کلمہ سے پہلے وہ کلمہ لانا، جو نہایت پردلالت کرے، اور اگر علم روی جاتا ہو؛ تو آخری معنی کے ساتھ لفظ پردلالت کریں، روی: یعنی کلام کا آخری حرف جس پر کلام کی بنیاد ہو، جیسے: ”والشمس وضبحها“ میں ”ہاء“ یہ اس کا روی ہے؛ اسے اردو میں قافیہ بندی سے یاد کیا جاتا ہیں۔

ارصاد کی وجہ تسمیہ: چوں کہ صنعت ارصاد میں ایک ایسا کلمہ نصب کیا جاتا ہے، جو کلام کی معنی و لفظا نہات بتلاتا ہے، گویا: نگہبانی کرتی ہے، جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ ﴿و ما كان الله لیظلمهم و لكن كانوا انفسهم یظلمون﴾ میں کلام کے عجز میں ”لیظلم“ لائے، اس سے دلالت ہوتی ہے کہ آگے جو خبر ہوگی، وہ بھی ظلم کے مادہ کی ہوگی، اور اس آیت کریمہ سے پہلے والی آیت کا چوں کہ آخری حرف ”نون“ بعد الواو ہے اور وہ ﴿الذین تتوفاهم الملائكة﴾ الی آخر تعلمون ﴿ ہے؛ لہذا اس آیت کا آخری حرف بھی نون بعد الواو ہوگا، جیسے: اس کی دوسری مثال عمرو بن

معدیکرب کا شعر: اذالم تستطع شیئا فذعه ÷ و جاوزہ الی ما تستطيع [دیو: ۱۴۷]

معد: اگر کسی شی کی طاقت نہ ہو؛ تو اسے چھوڑ دے، اور اس کو کر، جس کی تجھے طاقت ہو۔ اس شعر میں ارصاد ہے؛ اس لیے کہ کلام اول میں کلمہ استطاعت اور معرفۃ روی دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ اس شعر کا آخری حرف عین ہوگا، اور



اس سے پہلے یاء ہوگا، اردو میں اس کی مثال:

کیا نہیں ہے سب کچھ ہے ساغر شراب اپنا ÷ دن کو آفتاب اپنا شب کو ماہتاب اپنا۔

عبارت: وَمِنْهُ الْمَشَاكِلَةُ وَهُوَ ذِكْرُ الشَّيْءِ بِلَفْظٍ غَيْرِهِ لَوْفَوْعِهِ فِي صَحْبَتِهِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا۔  
فَالْأَوَّلُ، كَقَوْلِهِ شَعْرٌ: قَالُوا اقْتَرَحَ شَيْئًا نُجِدُ لَكَ طَبِخَهُ ÷ فَقُلْتَ اطْبُخُو لِي جُبَّةً وَ قَمِيصًا، وَ «نَحْوُ: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾۔

ترجمہ: صنائع بدیع میں سے مشکلتہ ہے، اور وہ شی کو اس کے لفظ کے علاوہ سے ذکرنا اس شی کے اس لفظ کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے؛ چاہے یہ صحبت حقیقی ہو یا تقدیری ہو، پہلے کی مثال؛ جیسے: شاعر کا قول ”قَالُوا اقْتَرَحَ شَيْئًا نُجِدُ لَكَ طَبِخَهُ“ الخ اور؛ جیسے: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾۔

تشریح: بدیع معنوی کی پانچویں قسم مشکلتہ ہے۔

۵۔ مشکلتہ: لغت میں ہم شکل بنانے کو کہتے ہیں، اصطلاح بدیع میں کسی معنی کو ایسے لفظ سے تعبیر کرنا، جو اس کے لیے موضوع نہیں ہے، یعنی کسی معنی کو اس کے غیر موضوع لفظ سے مراد لینا اور غیر موضوع لفظ کا اس معنی کے لیے استعمال کرنا، باہم دونوں کے ساتھ مستعمل اور واقع ہونے کی وجہ سے، واقع ہونے کی دو صورتیں ہیں: (۱) یہ واقع ہونا کبھی لفظاً ہوگا: یعنی حقیقی ہوگا (۲) اور کبھی تقدیراً: یعنی لفظ میں نہ ہوگا۔ پہلے کی مثال ابورقعی کا شعر:

قَالُوا اقْتَرَحَ شَيْئًا نُجِدُ لَكَ طَبِخَهُ ÷ فَقُلْتَ اطْبُخُو لِي جُبَّةً وَ قَمِيصًا۔ (روایات الامان۔ ۱۲۱/۱)

ل: اقترح: ایجاد کرنا، نجد من افعال: عمدہ بنانا، اطبخوا: پکانا۔ شاعر نے کپڑا اور جبہ سینے کو طح سے تعبیر کیا، جو در حقیقت سینے کا لفظ نہیں ہے؛ مگر چوں کہ پہلے مصرع میں طح کا لفظ استعمال ہوا ہے؛ اس لیے شاعر نے دوسرے مصرع میں سینے کو بھی طح سے تعبیر کیا؛ جیسے: قرآن میں مشکلتہ کی مثال آیت کریمہ ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (سجده: ۱۶) میں اللہ کی ذات کے لیے نفس استعمال کیا ہے؛ حالاں کہ اللہ پر نفس کا اطلاق جائز نہیں ہے؛ مگر آیت میں نفس روح کے لیے ایک مرتبہ استعمال ہو گیا تھا؛ اس لیے مشکلتہ اسے استعمال کر لیا ہے؛ جیسے: دوسری مثال ”اللہ ہستہزا“ اللہ کی جانب استہزاء منسوب کرنا صحیح نہیں ہے؛ مگر یہاں اسکا استعمال ماقبل کے ساتھ مشکلتہ ہوا ہے؛ جیسے: ہمارے عرف میں بھی بولا جاتا ہے، مثلاً کوئی شخص کہتی کرتا ہو، تو پڑھانے والا استاذ اسے کہے: تم اپنی کھیتی کرو، میں اپنی کروں، یہاں کھیتی کرنا مشکلتہ مستعمل ہوا ہے۔

عبارت: وَالثَّانِي، «نَحْوُ: صَبْغَةُ اللَّيْلِ وَ هُوَ مُصَدَّرٌ مُؤَكَّدٌ لَأَمْنًا بِاللَّهِ: أَيْ تَطْهِيرُ اللَّهِ لَأَنَ الْإِيمَانِ يُطَهَّرُ النَّفْسُ وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنَّ النَّصَارَى كَانُوا يُغَمِّسُونَ أَوْلَادَهُمْ فِي مَاءٍ أَصْفَرَ يَسْمُونَهُ مَعْمُودِيَّةً وَ يَقْبَلُونَ:

أنه تطهير لهم؛ فَعَبَّرَ عن الإيمان بالله، بصبغة الله، للمشاركة بهذه القرينة۔

ترجمہ: اور دوسرا جیسے: صبغة الله اور وہ آ منا باللہ کا مفعول مطلق ہے، تطهير الله کے معنی میں؛ اس لیے کہ ایمان نفوس کو پاک کرتا ہے، اور اس میں قانون یہ ہے کہ نصاریٰ اپنی اولاد کو زرد پانی میں ڈبوتے تھے، اور اسے معمود یہ نام رکھتے تھے، اور کہتے تھے: کہ یہ ان کے لیے تطهير ہے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ایمان باللہ کو صبغة الله سے اس قرینہ سے مشارکہ تعبیر فرمایا۔

تشریح: دوسرے (غیر موضوع لفظ تقدیر واقع ہوا) کی مثال: آیت کریمہ میں صبغة الله ہے، یہ ترکیب میں آ منا باللہ کا مفعول مطلق ہے، اس کا معنی تطهير الله ہے اور آ منا کا معنی بھی تطهير ہے، اس لیے کہ ایمان باللہ مومنین کے دلوں کو پاک کرتا ہے، پس معلوم ہوا صبغة الله یہ مضمون کی تاکید کے لیے ہے اور اللہ نے تطهير کو صبغة الله سے یہودی کی مشاکلت میں تعبیر فرمایا ہے، اس لیے کہ نصاریٰ جب ان کے یہاں کوئی بچہ پیدا ہوتا؛ تو اسے زرد پانی میں ڈبوتے، اور رنگتے اور، پھر کہتے: کہ اب وہ سچا پاک نصرائی ہو گیا، چنانچہ مسلمانوں کو حکم ہوا کہ وہ نصاریٰ سے کہیں: ”قولوا امنا بالله: ای صبغنا الله بالإيمان صبغة“ الحاصل اللہ نے لفظ صبغة تطهير کے معنی کے لیے نصاریٰ کی مشاکلت میں استعمال کیا ہے، اور لفظ صبغة چوں کہ کلام میں مذکور نہیں ہے؛ اس لیے وہ تقدیری ہوگا۔

بسمونه معمودة: معمود یہ اس پانی کو کہتے ہیں: جس سے حضرت عیسیٰ کو ان کی ولادت کے تیسرے روز غسل دیا تھا، وہ پانی آج تک موجود ہے۔ بهذه القرينة: ای: مسلمانوں کا اس لفظ کو نصاریٰ کے غمس کے بعد لانا۔

عبارت ذی منه المزوجة: و هي ان يُزَاج بين معنيين في الشرط و الجزاء، كقوله شعر: إذا ما نهى الناهي فليج بي الهوى : أصاحت إلى الواشي فليج بها الهجر۔

ترجمہ: معنوی میں سے ایک مزاجہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ شرط و جزاء کے دو معنوں کے درمیان کسی فعل کو جوڑے؛ جیسے: شاعر کا قول: إذا ما نهى الناهي فليج بي الهوى الخ۔

تشریح: چھٹی قسم مزاجہ ہے۔

۶۔ مزاجہ: شرط و جزاء میں ایسے دو معنی کا واقع ہونا کہ پہلے معنی پر جو امر مرتب ہو وہی دوسرے معنی پر مرتب ہو۔ الحاصل مزاجہ اس فعل کو کہتے ہیں: جس کے متعلقات مختلف ہوں، اسے کسی شرط اور جزاء پر مرتب کرنا؛ جیسے: اس کی مثال بختری کا شعر: إذا ما نهى الناهي فليج بي الهوى + أصاحت إلى الواشي فليج بها الهجر۔ [۸۱۲/۲۔ ۵۵۵]

لـ: تلج: لازم ہونا، اصاحت: کان لگانا، الواشي: چغل خور، الهجر: فراق

مت: جب روکنے والا روکتا ہے، اور مجھ پر عشق سوار ہو جاتا ہے؛ تو وہ چغل خور کی باتوں کو غور سے سنتی ہے اور ہجر پر بضد ہو جاتی ہے۔ شاعر پہلے روکنے اور کان لگانے ان دو معنوں کے درمیان ”لـ“ لازم ہونا کو جوڑ دیا: یعنی روکنے سے

لازم ہوگئی اور کان لگانے سے لازم ہوگئی محبوبہ کو جدائی۔ اردو میں اس کی مثل:  
اگر آہ کیجئے تو آن جاتی ہے۔ اور نہ کیجئے تو جان جاتی ہے۔

عبارت: نو منه: العكس، و هو: أن يقدم جزء في الكلام ثم يؤخر، و يقع على وجوه: منها أن يقع بين  
أحد طرفي جملة ما أضيف إليه، نحو: عادات السادات سادات العادات۔ و منها: أن يقع بين متعلقی  
فعلین في جملتين، نحو: ﴿يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي﴾ و منها: أن يقع بين  
لفظین في طرفي جملتين، نحو: ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾۔

ترجمہ: معنوی میں سے ایک قسم عکس ہے، اور وہ یہ ہے کہ کلام کے ایک جزء کو مقدم کیا جائے، پھر اسے مؤخر کیا جائے  
؛ عکس چند صورتوں میں ہوتا ہے، ان میں سے ایک کسی جملہ کے دو طرف کے کسی ایک کے اور اس کے مضاف الیہ کے ما  
بین عکس ہوتا ہے؛ جیسے: عادات السادات اور دوسری صورت: دو جملوں میں دو فعل کے دو متعلق کے ما بین عکس واقع  
ہو؛ جیسے: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ اور تیسری صورت: دو جملوں کے دو طرف کے دو لفظ کے ما بین عکس واقع ہو  
؛ جیسے: ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾۔

تشریح: ساتویں قسم عکس ہے۔

۷۔ عکس: کلام کے اجزاء میں تقدیم و تاخیر کرنا اس کی تین صورتیں ہیں: ۱۔ مسند الیہ کے مضاف کو مسند میں مضاف  
الیہ اور مسند الیہ کے مضاف الیہ کو مسند میں مضاف بنانا؛ جیسے: اس کی مثال: عادات السادات سادات العادات،  
کلام المملوك ملوك الكلام ۲۔ پہلے جملے میں جو مفعول ہے: ۱۔ سے دوسرے جملے میں مجرور اور پہلے جملے میں جو  
مجرور ہے: ۱۔ سے دوسرے جملے میں مفعول کرنا؛ جیسے: اس کی مثال: ﴿يخرج الحي من الميت و يخرج الميت  
من الحي﴾ (الروم: ۱۷) ۳۔ پہلے کلام میں مسند الیہ کے جزء مقدم کو دوسرے کلام میں جزء مؤخر اور پہلے جملے کے جزء  
مؤخر کو دوسرے جملے میں جزء مقدم کرنا؛ جیسے: آیت کریمہ ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾ (النساء: ۶۱)  
میں ”لهم“ اور ”لهن“ کی تقدیم و تاخیر۔ اردو میں اس کی مثال: ”نکالوں کس طرح سینہ سے اپنے تیر جانناں کو نہ  
پیکاں دل کو چھوڑے ہے نہ دل چھوڑے ہے پیکاں کو۔ دوسری مثال: اٹھ امرغی سے، مرغی اٹھ سے: بچہ باپ سے  
باپ بچہ سے“

عبارت: نو منه الرجوع: و هو العود إلى الكلام السابق بالنقض لنكته، كقوله: قف بالديار التي لم يعفها  
القدم ÷ بلى و غيرها الأرواح والديهم۔

ترجمہ: بدیع معنوی میں سے رجوع ہے، اور وہ کلام سابق کی طرف عود کرنا، اسے باطل کرتے ہوئے، کسی نکتہ کی وجہ سے

جیسے: شاعر کا قول ”قف بالديار التي لم يعفها القدم الخ۔

تشریح: آٹھویں قسم رجوع ہے۔

۸۔ رجوع: کلام سابق کی طرف عود کرنا، نقض کے لیے: بالفاظ دیگر کلام سابق کو کسی سبب یا نکتہ کی وجہ سے باطل قرار دینا، اگر کلام سابق کو بغیر کسی سبب کے توڑ دیا ہو، تو یہ رجوع بدیع میں سے نہیں ہوگا، اسے غلطی یا کلام کا ذب کہا جائے گا۔ معلوم ہوا فن بدیع میں رجوع اسے کہا جائے گا، جو کسی وجہ کے تحت ہو، اور کلام کے باطل کرنے کے اسباب: دہشت، خوف، وزن و ملال کا اظہار۔ جیسے: اس کی مثال زہیر کا شعر۔

قف بالديار التي لم يعفها القدم ÷ بلى و غيرها الأرواح والديم (نحوانی۔ ۱۴۵)

ل: لم يعفها: مثلاً، غیر بدلنا، والديم: موسلا دھار بارش۔

ت: اے دوست! ان مکانات پر ٹھہر جا! جس کے نشانات کو زمانہ نے نہیں مٹایا، نہیں اے آندھیو! بارش نے بدل دیا۔ شاعر کہہ رہا ہے: میرے محبوب کے مکانات کے نشان ابھی تک باقی ہے، اسے زمانہ کی رفتار نے ختم نہیں کیا (پھر وہ اچانک متحیر ہوتا ہے، اور مجنونہ کیفیت ختم ہونے کے بعد وہ اپنے پہلے والے کلام کو ”مٹی“ سے باطل کرتا ہے، گویا: وہ یوں کہنا چاہتا ہے کہ میری پہلی خبر جنوں کے طاری ہونے کی وجہ سے صادر ہوئی تھی، ورنہ درحقیقت موسلا دھار بارش اور سخت آندھیوں نے اس کے مکانات کے سارے نشانات مٹا دیے۔ اردو میں اس کی مثال:

قد ہے تیرا ایک صنوبر باغ عالم میں ولے راسخی جو ہے: تیرے قد میں، صنوبر میں کہاں!۔

شاعر پہلے قد کو صنوبر کی شکل میں پیش کیا، پھر کہا: تیرا قد کہاں! اور صنوبر کہاں: یعنی اپنے کلام سابق کو باطل کر دیا۔

عبارات: وَمِنْهُ: التَّوْرَةُ، وَيُسَمَّى الْإِبْهَامُ أَيْضاً، وَهُوَ: أَنْ يَطْلُقَ لَفْظاً لَهُ مَعْنِيَانِ: قَرِيبٌ، وَبَعِيدٌ، وَيُرَادُ بِهِ: الْبَعِيدُ، وَهُنِي ضَرْبَانِ: مُجَرَّدَةٌ، وَهِيَ: الَّتِي لَا تُجَامِعُ شَيْئاً مِمَّا يُلَاقِي الْقَرِيبَ، نَحْوُ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وَمُرْتَشَحَةٌ، نَحْوُ: ﴿وَالسَّمَاءُ بَنِينَهَا بَايَدَ﴾۔

ترجمہ: بدیع کی ایک قسم توریہ ہے، اور اسے ایہام بھی کہا جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایک ایسا لفظ بولا جائے جس کے دو معنی ہو، ایک قریب، اور دوسرا بعید، اور مقصود اس لفظ سے معنی بعید ہو۔ توریہ کی دو قسمیں ہیں: مجردہ: وہ توریہ ہے جس میں معنی قریب کے مناسب کوئی کلمہ نہ ہو، جیسے: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾: اور مرتشحہ جیسے: ﴿وَالسَّمَاءُ بَنِينَهَا بَايَدَ﴾۔ تشریح: نویں قسم: توریہ ہے، اور اس کا دوسرا نام ایہام ہے، اور توریہ کہتے ہیں: ایک ایسے لفظ کا اطلاق ہو جس کے دو معنی ہو: ۱۔ معنی قریب، ۲۔ معنی بعید۔ اور کلام میں معنی بعید مراد ہو،

توریہ کی دو قسمیں ہیں: توریہ مجردہ: جس میں معنی قریب کا کوئی مناسب معنی والا لفظ اس کلام میں مستعمل نہ ہو

جیسے: ﴿لرحمن علی العرش استوی﴾؛ میں ”استوی“ کے دو معنی ہیں: چھت پر چڑھنا، معنی قریب۔ اور بلند بالا ہونا، معنی بعید۔ اور آیت کریمہ میں معنی بعید مراد ہے، اور معنی قریب کے مناسب کوئی کلمہ نہیں ہے، لہذا یہ مجرہ کی مثال ہوگی۔ اردو میں اسکی مثال: جیسے ہیں تیرے سایہ میں سب شیخ و برہمن۔ آہا ہے تجھ سے ہی تو گھر دیو حرم کا۔

تو یہ مرشحہ: جسمیں معنی قریب کے مناسب معنی والا کوئی کلمہ مذکور ہو؛ جیسے اس کی مثال: ﴿والسماں بنینہا بآید﴾، میں ”آید“ کے دو معنی ہیں: ۱۔ معنی قریب، یعنی ہاتھ، ۲۔ معنی بعید، یعنی ندرت۔ یہاں معنی بعید مراد ہے، اور معنی قریب کے مناسب بناء لفظ موجود ہے؛ اس لئے کہ تعمیر ہاتھ سے ہوتی ہے، لہذا یہ مرشحہ کی مثال ہوگی۔ اردو میں اس کی مثال: دل جو دیکھا تو ضم خانہ سے بدتر نکلا؛ لوگ کہتے ہیں: کہ اس گھر میں خدا رہتا ہے۔

عبارت: و منه الاستخدام: و هو ان يراد بلفظ له معنيان: أحدهما ثم بضميرہ: الآخر، او يراد باحد ضميريه: أحدهما ثم بآخر: الآخر؛ فالأول كقوله شعر: إذا نزل السماء بأرض قوم ÷ رعيناه و إن كانوا غضاباً والثاني كقوله شعر: فسقى الغضا والساكنيه وإن هم ÷ شيوه بين جوانحي و ضلوعى۔

ترجمہ: بدیع معنوی کی ایک قسم استخدام ہے اور وہ یہ ہے کہ جس لفظ کے دو معنی ہوں؛ ان میں سے ایک معنی ایک لفظ سے مراد لیا جائے، اور دوسرا معنی اسکی ضمیر سے؛ یا کسی کلمہ کی دو ضمیروں میں سے ایک ضمیر سے ایک معنی؛ اور دوسری سے دوسرا معنی۔ پہلے کی مثال: جیسے: شاعر کا قول: إذا نزل السماء بأرض قوم ÷ رعيناه الخ اور دوسرے کی مثال: شاعر کا قول شعر نسقى الغضا والساكنيه۔

تشریح: دو میں قسم استخدام ہے۔

۱۰۔ استخدام: دو معنی والے الفاظ کو کلام میں استعمال کرے، ایک معنی اس مذکورہ لفظ سے لیا جائے، اور دوسرا معنی اسکی طرف راجع ضمیر سے مراد لیا جائے۔ استخدام کی دوسری قسم: دو معنی والے الفاظ کی طرف راجع دو ضمیروں: میں سے ایک ضمیر سے ایک معنی، دوسری ضمیر سے دوسرا معنی مراد لیا جائے۔

پہلی صورت کی مثال شاعر کا شعر: إذا نزل السماء بأرض قوم ÷ رعيناه و إن كانوا غضاباً۔ [معتمد فیہم۔ ۱۶: ۲۶۶]۔  
ت: جب آسمان کسی قوم کی زمین پر برستا ہے؛ تو ہم اسے چراتے ہیں؛ اگر چہ وہ غصہ کیوں نہ ہو۔ جریر نے اپنے شعر میں ”السماء“ کا لفظ استعمال کیا، جس کے دو معنی ہیں: ۱۔ بارش ۲۔ کھیتی۔ السماء سے پہلا معنی مراد لیا اور ”رعيناه“ میں ”و“ ضمیر تو السماء کی طرف راجع ہے اس سے دوسرا معنی کھیتی مراد لیا۔ اردو میں اس کی مثال:

سایہ فگن ہو میں نے کہا ہم پہ اوپری ÷ بولا کہ اس کے سایہ سے پرہیز چاہئے۔ پری کے دو معنی: محبوب اور حقیقی پری ضمیر سے حقیقی پری مراد ہے۔ دوسری صورت کی مثال: شاعر سحری کا شعر:

نَسَمَى الْغُضَا وَالشَّائِكِيهَ وَإِنْ هُمْ بِشَيْءٍ بَيْنَ جَوَابِحِي وَضُلُوعِي۔

ل: الغضا: ایک درخت ہے جو آگ جلدی پکڑتا ہے، شبوہ: آگ جلانا، جوا نحی: وہ انتڑی جو صدر سے ملی ہوئی ہے۔ ضلوع: وہ انتڑیاں جو ظہر یعنی قمر کے متصل ہوت: خدا سیراب کرے غما درخت کو، اور اس کے باشندوں کو؛ اگرچہ انہوں نے آگ جلائی میرے پہلوں اور میری بغل میں۔ شاعر نے غضا اپنے شعر میں استعمال کیا ہے، اس کی طرف دو ضمیریں کوراجع کیا ہے، ایک ضمیر جو ساکنیہ میں ”و“ کی شکل میں ہے، اس سے ایک معنی، اور دوسری ضمیر ”شبوہ“ میں ”و“ کی شکل میں ہے، اس سے دوسرا معنی مراد لیا ہے۔ پہلا معنی مکان اور دوسرا معنی: آگ ہے۔ اردو میں اس کی مثال: گل خوش رہے، اور اس کا گلشن بے گواں نے ہمیں نہ منہ لگایا۔

عیار مت: و منه اللف والنشر: و هو ذکر متعدي علی التفصیل و الاحمال ثم مال کل واحد من غیر تعیین ثقۃ بان السامع برده الیه؛ فالاول ضربان: لان النشر اما علی ترتیب اللف، نحو: ﴿و من رحمته جعل لکم اللیل والنهار لتسکثوا فیہ و لتبتغوا من فضلہ﴾ و اما علی غیر ترتیبہ، کقولہ شعر: کیف أسلُو و أنت حَقِف و عُصَنٌ: و غزالٌ لخطاً أو قذا و رذفاً۔

ترجمہ بدیع معنوی کی ایک قسم لف و نشر ہے، اور وہ یہ ہے کہ چند متعدد اشیاء کو تفصیلاً یا اجمالاً ذکر کرنا؛ پھر اس چیز کو ذکر کرنا، جو ہر ایک کے مناسب ہو بغیر تعیین کے، سماع پر اعتماد کرتے ہوئے کہ وہ ہر ایک کی طرف اس کا مناسب معنی لوٹائے گا، پہلے کی دو قسمیں ہیں؛ اس لیے کہ نشر یا تولف کی ترتیب پر ہوگا، جیسے: ﴿و من رحمته جعل لکم اللیل والنهار لتسکثوا فیہ و لتبتغوا من فضلہ﴾؛ شاعر کا قول: کیف أسلُو و أنت حَقِف و عُصَن النخ۔ نشر: گیارہویں قسم لف و نشر ہے۔

۱۱۔ لف و نشر: اس میں دو مفرد ہیں، ایک لف اور دوسرا نشر؛ پہلی مرتبہ کلمہ کو یا کلام کو ذکر کرنا، اسے لف کہتے ہیں، پھر دوسری مرتبہ کلمہ مذکورہ یا کلام مذکورہ کے مناسب کسی حکم کے ذکر کرنے کو نشر کہتے ہیں۔ لف کی دو شکلیں ہیں: ۱۔ تفصیلاً ۲۔ اجمالاً، اگر لف تفصیل کے ساتھ ہو اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم: مفصل لف کی ترتیب کے مطابق نشر کو پیش کرنا؛ جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ ﴿و من رحمته جعل لکم اللیل والنهار﴾ اللہ نے پہلے رات و دن کا ذکر تفصیلاً فرمایا، اسے لف مفصل کہا جائے گا، پھر رات: چوں کہ پہلے ہے اس کے مناسب ”لتسکثوا“ پہلے لائے ”النهار“ بعد میں ہے، اس کے مناسب ”لتبتغوا من فضلہ“ کو بعد میں لائے اسے نشر کہتے ہیں۔ دوسری قسم مفصل لف کی ترتیب کے خلاف برعکس نشر کو پیش کرنا؛ جیسے: اس کی مثال ابن حیوش کا شعر:

کیف أسلُو و أنت حَقِف و عُصَنٌ: و غزالٌ لخطاً أو قذا و رذفاً (فی الإشارات و شبهات، ص: ۲۵۱)

ل: اسلو: کیسے میں بھولوں گا، حقف: بریت کا ٹیلہ، لحظا: آنکھ، ردفا: سرین۔

ت: کیسے میں (تجھے) بھولوں گا؛ حالاں کہ تو بریت کا ٹیلہ والی ہرئی ہے، آنکھ، قدر اور سرین میں۔ شاعر نے لف میں تین چیزوں کو تفصیلاً ذکر کیا، پھر اس کی ترتیب کے برعکس نشر میں تین چیزیں پیش کی؛ چنانچہ ”حقف“ پہلے اس کا مناسب سرین اخیر میں، غزال سب سے اخیر میں، اس کا مناسب سب سے پہلے لحظا آنکھ کو ذکر کیا۔

عبارت: والثانی، نحو: وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى: ای وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً، وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فلف لعدم الالتباس، للعلم بتضليل كل فريق صاحبه۔

ترجمہ دوسری قسم: جیسے: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من الخ﴾: یعنی یہودی نے کہا: ہرگز جنت میں داخل نہ ہوگا؛ مگر وہ جو یہودی ہے، اور نصاریٰ نے کہا: ہرگز داخل نہ ہوگا جنت میں؛ مگر وہ جو نصاریٰ ہے، اللہ نے لف کو اجمالاً ذکر کیا، یہود و نصاریٰ میں ہر ایک جماعت کو دوسرے کی گمراہی کا علم ہونے کی وجہ سے اس میں التباس نہیں۔

تشریح: لف کی دوسری شکل کہ وہ مجمل ہو، اس کی مثال آیت کریمہ ﴿وقالوا لن يدخل الجنة الخ﴾ میں یہود کا نصاریٰ کو اور نصاریٰ کا یہود کو کہنا اجمالاً ذکر کیا، پھر آخر آیت میں ہوداً أو نصارى تشریح کیا۔ لف و نشر کی اس قسم میں ترتیب و عدم ترتیب کا کوئی سوال ہی نہیں ہے؛ اس لیے کہ لف مجمل ہوتا ہے؛ جس میں تعدد حکم نہیں ہوتا۔ اور یہاں ”قالوا لن يدخل الجنة“ لف مجمل ہے، اور اس اجمال میں کوئی التباس نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہودی نصاریٰ کو گمراہ کہتے ہیں، اور نصاریٰ یہودی کو۔ اور اسے ہر ایک پامتا ہے؛ لہذا کوئی التباس نہ ہوگا۔

عبارت: ومنه الجمع: و هو: أن يجمع بين متعدد في حكم، كقوله تعالى: ﴿المال و البنون زينة الحياة الدنيا﴾، نحو شعر: إن الشباب و الفراغ و الجدة مفسدة للمرأة فمفسدة۔

تشریح: بارہویں قسم جمع ہے۔

۱۲- جمع: دو یا دو سے زیادہ چیزوں کو ایک حکم میں اکٹھا کرنا؛ جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ ﴿المال و البنون زينة الحياة الدنيا﴾ (المائدہ: ۱۸) زینتِ حیات میں مال اور اولاد کو جمع کیا، دوسری مثال ابو عتابیہ کا شعر: إن الشباب و الفراغ و الجدة مفسدة للمرأة أي مفسدة۔ (فی دیوانہ: ۱۹۳)

ما: الفراغ: بے فکری، الجدة: الخروء المال، مفسدة: مصیبت، ہلاکت۔

ت: بے شک جوانی اور بے فکری اور مال، انسان کے لیے بڑی ہلاکت ہے۔ ہلاکت میں جوانی بے فکری اور مال کو جمع کیا گیا ہے۔ دوسری جمع کی مثال، آیت کریمہ: ﴿إنما الخمر و الميسر و الأنصاب﴾ (الباعثہ: ۹۰) ﴿إنما أموالکم و

أرلادکم فتنة ﴿المان: ۲۸﴾

مبارت: و منه التفريق، و هو: ايقاع تباین بین امرین من نوع فی المدح أو غيره، كقوله شعر: ما نوال الغمام  
وقت ربيع ÷ كنوال الأمير يوم سحاء. فنوال الأمير بذرّة عني + و نوال الغمام قطرة ماء  
تخرج: تیرہویں قسم تفریق ہے۔

۱۳۔ التفریق: مدح و ذم میں ایک نوعیت کی دو چیزوں کے درمیان فرق و تباین واقع کرنا؛ جیسے: اس کی مثال رشید  
الدین الوطواط کا شعر:

ما نوال الغمام وقت ربيع ÷ كنوال الأمير يوم سحاء.

فنوال الأمير بذرّة عني + و نوال الغمام قطرة ماء (في حال السحر ص: ۱۷۸)

ل: نوال: بخشش، الغمام: بادل، بذرّة عین: وہ تھیلی جس میں دس ہزار دینار ہوں۔

مت: موسم بہار میں بادل کی بخشش، بادشاہ کی فیاضی کے روز کی بخشش کی طرح نہیں ہے؛ اس لیے کہ بادشاہ کی بخشش  
درہم کی تھیلی ہے، اور بادل کی بخشش پانی کا قطرہ ہے۔ اس شعر میں نوال کی نوع کی دو اقسام کو الگ الگ کیا، بادشاہ  
کی بخشش الگ ہے، اور بادل کی بھی؛ جیسے: اردو میں اس کی مثال:

دو تیرے گھوڑے کو کیوں کر میں پری سے نسبت ÷ نہ یہ صورت، نہ یہ رفتار، نہ یہ ڈول نہ یہ ڈیل۔

گھوڑا اور پری کی رفتار، ایک نوعیت کی دو چیزوں کو الگ الگ ظاہر کیا۔ قرآن میں تفریق کی مثال: و ما يستوي  
البحران: هذا عذب فرات (فالر: ۱۲)

عبرت: و منه التقسيم، و هو: ذكر متعدد، ثم اضافة ما لكل إليه على التعيين كقوله شعر: ولا يُقيم على  
ضُبم يُراد به: إلا الأذلان: غَيْرُ الْحَيِّ وَالْوَتْدُ - هذا على الخسْفِ مربوط بِرُمَّتِهِ ÷ وَذِي شُجٍّ، فلا يُرْتَبِي لَهُ  
أحد۔

تشریح: چودہویں قسم تقسیم ہے۔

۱۷۔ تقسیم: چند چیزوں کو ذکر کر کے، پھر علی التبعین ہر ایک کے من سب احوال و صفات کو ذکر کرنا؛ جیسے: اس کی  
مثال جریر بن عبدالمطلب کا شعر:

ولا يُقيم على ضُبم يُراد به ÷ إلا الأذلان: غَيْرُ الْحَيِّ وَالْوَتْدُ -

هذا على الخسْفِ مربوط بِرُمَّتِهِ ÷ وَذِي شُجٍّ، فلا يُرْتَبِي لَهُ أحد۔



ل: ضمیمہ: ظلم، مراد بہ: حکام موافقین، غیر: گدھا، والو تہ: کھوٹا، رمتہ: رسی، بیشع: کوٹنا۔

ت: ظلم کی جگہوں میں کوئی کھڑا نہیں رہتا، سوائے دو ذیلیوں کے: محلہ کا گدھا، اور کھوٹا، یہ ظلم کے یا وجود اپنی رسی سے بندھا ہوا ہے، اور وہ کوٹنا جاتا ہے؛ مگر کوئی اس پر رحم نہیں کرتا۔ ظلم کی جگہوں میں گدھے اور کھوٹے کا کھڑا ہونا ذکر کر کے، پھر علی التحین: گدھے کے کھڑے ہونے کی طرف مربوط برمتہ کی نسبت اور کھوٹے کی شیخ کی طرف نسبت کی ہے؛ جیسے: قرآن میں اس کی مثال: ﴿كَذَبَتْ لُحُودٌ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾، فاما لُحُودُ النَخِ ﴿[الحاقة: ۶-۷]﴾ جھٹلانے کی خبر میں دونوں قوموں کا ذکر کر کے دونوں کی ہلاکت کی الگ الگ نوعیت بیان کی، اردو میں اس کی مثال:

تیرا ہنسا، میرے رونے کے برابر ہو گیا؛ اس نے مارا خلق کو، اس نے ڈبویا ایک جہاں کو۔

ہنسا اور رونا ذکر کر کے، پھر دوسرے مصرع میں دونوں کے من سب حکم ذکر علی التحین کر دیا۔

فائدہ: اگر علی التحین ذکر نہ ہو، تو وہ مثال لف و نشر کی ہو جائے گی، لف و نشر تقسیم کے مابین تعین و عدم تعین کا فرق ہے۔

عبارت: وَمِنْهُ الْجَمْعُ مَعَ التَّفْرِيقِ، وَهُوَ: اَنْ يُدْخَلَ شَيْءَانِ فِي مَعْنَى وَهُوَ يُفَرَّقُ بَيْنَ جِهَتَيْ الْإِدْخَالِ كَقَوْلِهِ: فَوَجْهُكَ كَالنَّارِ فِي ضَوْئِهَا ÷ وَقَلْبِي كَالنَّارِ فِي حَرِّهَا۔

تشریح: پندرہویں قسم جمع مع التفریق ہے۔

۱۵۔ جمع مع التفریق: دو چیزوں کو ایک حکم میں شریک کرنا، پھر وجہ اشتراک میں فرق ظاہر کرنا؛ جیسے: اس کی مثال

الوطواط كاشعر: فَوَجْهُكَ كَالنَّارِ فِي ضَوْئِهَا ÷ وَقَلْبِي كَالنَّارِ فِي حَرِّهَا۔ [ارشاد الدین الطوطی ص ۱۷۹]

ت: تیر چہرہ آگ کی طرح ہے اس کی روشنی میں، اور میرا دل آگ کی طرح اس کی گرمی میں۔ شاعر نے اپنے دل اور مخاطب کے چہرے کو آگ کی طرح ہونے کے حکم میں جمع کیا، پھر دونوں میں یہ فرق واضح کیا؛ کہ میرا دل گرمی میں آگ کی طرح ہے، اور مخاطب کا چہرہ روشنی میں آگ کی طرح ہے؛ جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ ﴿وَخَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الاعراف: ۱۲] دوسری مثال: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ﴾ [النخ: ۱۲] اردو میں اس کی مثال:

مسجد ہے گھر خدا کا، دل بھی ہے گھر خدا کا؛ اس کو بنایا ہم نے، دل کو؛ مگر خدا نے۔

عبارت تو منہ الجمع مع التقسیم، و هو: جمع متعدد تحت حکم ثم تقسيمه او العكس؛ فالاول كَقَوْلِهِ شَعْرًا: حَتَّى أَقَامَ عَلَى أَرْبَاضٍ خَرَشْنَهُ ÷ تَشَقَّى بِهِ الرُّومَ، وَالصُّلْبَانُ، وَالْبَيْعُ. لِلْسَّيِّئِ مَا نَكَحُوا، وَالْقَتْلُ مَا وَلَدُوا ÷ وَالنَّهْبُ مَا جَمَعُوا النَّارَ مَا زَرَعُوا۔ والثاني كَقَوْلِهِ شَعْرًا: قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمْ ÷ أَوْ حَاوَلُوا النِّفْعَ فِي أَشْيَاءِهِمْ نَفَعُوا ÷ سَجِيَّةٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ ÷ إِنَّ الْخَلَائِقَ - فاعلم۔

شَرُّهَا الْبِدْعُ.

۱۶-۱۷۔ الجمع مع التقسیم: چند چیزوں کو ایک حکم میں جمع کر کے، پھر ان کی تقسیم کرنا، یا اس کے برعکس چند چیزوں کو تقسیم کر کے، پھر انہیں ایک حکم کے تحت جمع کر دینا۔ پہلے کی مثال متنی کا قول:

حَتَّى أَقَامَ عَلَى أَرِيَاضِ خَرَّشَنَهٗ تَقْشِفِي بِهِ الرُّومَ، وَالصُّلْبَانِ، وَالْبَيْعِ. (الاول فی دیوان الحصر ۱۲۱۲)

لِلشَّيْبِي مَا نَكَحُوا، وَالْقَتْلِي مَا وَلَدُوا، وَالتَّقِيبِ مَا جَمَعُوا، وَالنَّارِ مَا زَرَعُوا. (والتقشيف ليس في الديوان وحسب)  
شرح نوحدہ ۱۲۵۶/۱۳ ل: اریاض: شہر، دیوار، خرسنہ: شہر کا نام ہے، نقشی: شتی ہونا، البیع: گرجا گھر عبادت گاہیں، السبی: قید کرنا، النیب: چھیننا۔ ت: یہاں تک کہ سیف الدولہ نے پڑاؤ ڈال دیا مقام خرسنہ کے شہر دیوار کے پاس، جس کی وجہ سے شتی ہو رہے ہیں رومی، اور ان کی صلیبیں، اور ان کے گرجے قید کرنے کے لیے وہ عورتیں: جن سے رومی نے نکاح کیا، اور قتل کے لیے وہ بچے: جن کو جتا، اور لوٹنے کے لیے وہ مال: جس کو انہوں نے جمع کیا، جلانے کے لیے وہ کھیتی: جو انہوں نے کی۔

تشریح: متنی نے پہلے شعر میں رومی اور ان کی صلیبیں اور ان کی عبادت گاہوں کو حکم شفاء میں جمع کیا، پھر دوسرے شعر میں ہر ایک کے لیے اس کے مناسب شقاوت کو تقسیم کیا، مثلاً: عورتوں کے لیے قید کی شقاوت، بچوں کے لیے قتل کی، اور مال کے لیے لوٹنے کی، اور کھیتی کے لیے جلانے کی شقاوت کو تقسیم کیا۔ قرآن کریم میں اس کی مثال آیت کریمہ ﴿الْأَنفُسُ بِسُوءِ ظَنِّهَا لَكُمْ تَلَبُّوا هَلْ تُبْشِرُونَ بِالْحَيَاةِ قُلُوبًا﴾ (البقرہ: ۷۶) اس آیت میں پہلے روحوں کو وفات دینے کے حکم میں جمع فرمایا اور، پھر ان کی تقسیم کر دی کہ جس کے لیے موت کا فیصلہ ہو چکا۔ اس کو روک لیا گیا اور دوسرے کے لیے موت کا فیصلہ نہیں ہوا اس کو چھوڑ دیا گیا۔

دوسرے کی مثال: چند چیزوں کو پہلے تقسیم کرنا، پھر ایک حکم میں جمع کرنا: جیسے: اس کی مثال حسان بن ثابت کا شعر:

فَوَدَّ إِذَا حَارِبُوا ضَرُّوا عَلَوَهُمْ ۖ أَوْ حَارِلُوا لَانْغَعَ فِي أَشْيَاعِهِمْ نَفْعُوا

مَسْجِدُ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ ۖ إِنَّ الْخِلَاقَ - فاعلم - شَرُّهَا الْبِدْعُ. (فی نوحدہ ۱۲۳۸)

ت: وہ: مسجد گہیں: جب لڑائی کرتی ہیں: تو اپنے دشمن کو نقصان پہنچاتے ہیں، اور جب اپنے دوستوں کو نفع پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں: تو نفع پہنچاتے ہیں یہ ان کی فطری عادت ہے، جوئی نہیں ہے اور بے شک تمام اخلاقوں میں بدتر خلق: اس کا نیا ہونا ہے: تو اسے سمجھ لیں! شاعر نے پہلے ان کو دوست و دشمن کے معاملہ میں تقسیم کیا، پھر فطری عادت ہونے کے حکم میں انہیں شریک کیا۔

عبارات بومنه الجمع مع التفريق والتقسيم، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِآذَنِهِ، فَمِنْهُمْ مُقْتَلٌ﴾

وسعيد، فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق. خالدين فيها ما دامت السموات والارض  
الاماشاء ربك، ان ربك فعال لما يريد ﴿١٠٨﴾. واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات  
والارض الاماشاء ربك، عطاء غير مجذوذ ﴿١٠٩﴾۔ (مراء: ۱۰۵-۱۰۸)

۱۷۴- الجمع مع التفريق والتقسيم: پہلے چند چیزوں کو جمع کرنا؛ جیسے: آیت کریمہ میں یوم یمانئ لا تکلم  
نفس میں نفس نکرہ سحت النفی عموم پر دال ہے؛ معلوم ہوا کہ بات نہ کہنے والے بہت سے نفس ہونگے؛ پھر ان  
کو تفریق کیا؛ جیسے: آیت کریمہ میں فمنهم شقی وسعيد؛ پھر ان کے مناسب صفت میں تقسیم کیا؛ جیسے: آیت کریمہ  
مرف ما للذين شقوا ہے۔

عبارت: وقد يطلق التقسيم على امرين آخرين: أحدهما أن يذكر أحوال الشيء مضافا إلى كل ما يليق  
بهاء كقوله شعر: يُقَالُ إِذَا لَاقُوا خِفافًا إِذَا دُعُوا ÷ كَثِيرًا إِذَا شَدُّوا، قَلِيلًا إِذَا عُذُّوا۔ والثاني: استيفاء  
أقسام الشيء كقوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاءً يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذَّكُورَ أَوْ يَزْوَجَهُمْ ذَكَرًا وَ إِنَاءًا وَ  
يَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ (مراء: ۴۹: ۵۰)

تشریح: خطیب قزوینی فرماتے ہیں: کہ تقسیم کے مزید دو مفہوم ہیں: ۱- پہلا مفہوم کسی شئی کے احوال ذکر کر کے اس کے  
مناسب حکم اس کی طرف منسوب کرنا؛ جیسے: اس کی مثال مثنی کا شعر:

يُقَالُ إِذَا لَاقُوا خِفافًا ÷ إِذَا دُعُوا ÷ كَثِيرًا إِذَا شَدُّوا، قَلِيلًا إِذَا عُذُّوا۔ (فی دیوان المحتسب: ۲۴۲/۱)

ل: يقال: بھاری بھر کم، خفاف: ہلکے پھلکے، شاد: کمر کرنا، تیار ہونا، عدو: شمار کرنا۔

ت: وہ (مشارع) بھاری بھر کم ہوتے ہیں جب ملاقات کرتے ہیں ہلکے دھلکے ہیں جب انکو بلا یا جاتا ہے،  
کثیر تعداد میں ہیں جب جنگ کے لیے تیار ہوتے ہیں، اور بہت کم ہیں جب انہیں شمار کئے جاتیں۔

شاعر نے پہلے ان کے احوال ذکر فرمائیں، پھر ہر حالت کے مناسب حکم منسوب کیا؛ چنانچہ ثقال کے لیے ”لافسوا“  
اور ”خفاف“ کے لیے دعوت؛ اسی طرح آگے اور دو حالت بیان کی، اردو میں اس کی مثال پروین شاکر کا شعر: سرک  
گئے تھے جو آنچل وہ، پھر سنوارے گئے ÷ کھلے ہوئے تھے، جو سر، ان پہ پھر رداؤ آئی۔

شرع نے دو حالت بیان کی: آنچل کا سر کرنا، اور سر کا کھلا ہوا ہونا، پھر پہلے کی طرف سنوارنا اور دوسرے کی طرف رداؤ آنا  
منسوب کیا۔ قرآن میں اس کی مثال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ﴾ (مراء: ۵۴) آیت کریمہ  
میں لفظ اللہ ذکر کر کے ان کے مناسب حکم ”یحبهم“ اور ”قوم“ ذکر کر کے اس کے مناسب حکم اذلة علی المؤمن،  
انزوة علی الکافرین لے آئیں۔ ۲- تقسیم کا دوسرا مفہوم: کسی شئی کے تمام قسموں کا احاطہ کر لینا؛ جیسے: اس کی مثال

آیت کریمہ: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاسًا﴾ میں انسان کی چار قسمیں بیان کی ہیں ۱- مؤمن دینا، ۲- مذکورینا، ۳- مذکور مؤمن دینا، ۴- بانجھ رکھنا۔ دوسری مثال آیت کریمہ: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا: فَمَن ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ، وَمَن مِّنْهُمْ إِخْلَاقٌ﴾ [نمل: ۲۲] اس آیت کریمہ میں انسان کی تین اقسام بیان فرمائی: ظالم لنفسه، مقتصد، سابق بالخیرات۔

عبارت: وَمَن مِّنْهُمْ إِخْلَاقٌ ہو: أَن يُتَرَعَّ من أمر ذي صفةٍ أمر آخر مثله فیہا، مبالغۃ لکمالہا فیہ و هو اقسام:

● ۱۸- التجرید: ایک شئی جو کسی وصف کے ساتھ متصف ہے، اس کے وصف میں مبالغہ پیدا کرنے کے لیے اسی شئی سے اسی وصف کے ساتھ متصف کسی دوسری شئی کو نکالنا؛ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ: وہ پہلی شئی اس صفت میں ایسی کامل ہے؛ کہ اس سے ایک اور شئی اسی طرح کی نکل سکتی ہے؛ بالفاظ دیگر کسی موصوف میں سے اس جیسا دوسرا موصوف ظاہر کرنے کو تجرید کہتے ہیں، اس کی مختلف اقسام ہیں: مصنف نے سات اقسام بیان فرمائی ہیں:

● ۱= پہلی قسم: لی من فلان صلیق حمیم من کے واسطے سے تجرید ہوئی ہے، فلاں میرا جگری دوست ہے، اسکی ذات میں سے میرا اور ایک دوست ہے، گویا: متکلم نے اسکے صداقت کے وصف میں ایسا مبالغہ کیا، کہ دو دوست بن کر ایک دوست ہے۔

● ۲= دوسری قسم: باء کے واسطے سے ہو، اور باء متزع پر داخل ہو؛ جیسے: لئن سألت فلانا لتسألن به البحر: یعنی اگر تو فلاں سے سوال کریگا؛ تو اس کے ذریعہ سمندر سے سوال کرے گا، اس میں نجی سے سمندر کی تجرید ہوئی ہے، گویا: فلاں فیاض شخص سمندر کا حامل ہے۔

● ۳= تیسری قسم: باء کے واسطے سے ہو، اور باء متزع پر داخل ہو؛ جیسے: اس کی مثال: ذی رمة کا شعر:

وَشَوْهَاءٌ تَعْدُو بِي إِلَى صَارِخِ الْوَعَى ÷ بِمُسْتَلِيمٍ مِثْلِ الْفَيْئِقِ الْمُرَحَّلِ - [فی دیوانہ، ص: ۱۶۹۹]

ل: شَوْهَاءٌ: بد شکل گھوڑا، صَارِخِ الْوَعَى: بڑائی میں مدد مانگنے والا، مُسْتَلِيمٌ: ذرہ پوش، فَيْئِقٌ: سائڈ اونٹ، مُرَحَّلٌ: طاقت وراثت۔

ت: بہت سارے بد شکل اونٹ مجھے لے کر جنگ میں مدد مانگنے والے کے پاس طاقت وراثت کے مانند ذرہ پوش کے ساتھ دوڑتے ہیں۔

شاعر نے اپنی ذات کو مدد مانگنے والے کی مدد کی طرف متوجہ ہونے والا ثابت کیا، اور اپنی ذات میں سے ذرہ پوش شخص کو تجرید کیا، مبالغہ کے لیے، گویا: مجھے گھوڑا ذرہ پوش کی حالت میں مدد مانگنے والے کے پاس لے جاتا ہے۔

● ۴= چوتھی قسم: تجرید ”فی“ کے واسطے سے ہو، اور ”فی“ متزع منہ پر داخل ہوگا؛ جیسے: اس کی مثال: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْجَلَدِ﴾ [نمل: ۲۸] جنت میں سے دارالجلد کی تجرید کی گئی۔

ہے پانچویں قسم: بغیر کسی کے واسطہ سے ہو؛ جیسے: اس کی مثال قتادہ بن مسلمہ لکھی کا شعر:

فَلَيْتَ بَقِيْتُ لَا زَحْلَنَ بَعَزُورَةٌ تَحْوِي الغنائِمِ أَوْ يَمُوتَ كَرِيمٌ (من ديوان الحميد ۷۷)

ت اگر میں زندہ رہا؛ تو میں ایسی جنگ ضرور لڑوں گا، جو بہت ساری غنیمت پر مشتمل ہوگی، یا تو کریم مر جائیگا۔ شاعر نے کریم سے پٹی ذات کو مراد لیا ہے، گویا: مشکلم میں سے ایک کریم کی؛ بغیر کسی حرف کے واسطہ سے تجرید ہوئی۔

وقیل: تقدیرہ أَوْ يَمُوتَ مَنِي كَرِيم: بعض لوگوں نے اس شعر میں ”منی“ کو مقدر لیا ہے، اگر یہ صحیح ہو تو یہ ”من“ کے واسطہ سے تجرید کی مثال ہوگی، جو پہلی قسم میں بیان ہو گئی، یہاں تو بغیر کسی حرف کے واسطہ سے تجرید ہوئی ہو، اس کی مثال دینی ہے؛ اس لیے ہمارے مصنف بعض لوگوں کے اس قول کو محل نظر کہا؛ جب بغیر مقدر مانے تجرید ہو سکتی ہے؛ تو مقدر ماننے کی کیا ضرورت ہے۔ بغیر کسی حرف کے واسطہ سے تجرید کی مثال قرآن کی آیت: ﴿فَإِذَا نَشَفَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ [رحمن: ۳۷] آسمان میں سے وردہ کی بغیر کسی حرف کے واسطہ سے تجرید ہے۔

چھٹی قسم: کنایہ کے واسطہ سے تجرید ہو؛ جیسے: اس کی مثال اشہی کا قول:

بَاخِرَ مَنْ يَرْكَبُ الْمَطِيَّ، وَلَا يَشْرَبُ كَأَسَا يَكْفُ مَنْ يَخْلَا. (هذا الشعر بلا نسبة في المطول شرح قطيعي، ص: ۱۰۲)

ت: اے اونٹ پر سوار ہونے والوں میں سے بہترین شخص اور بخیل کے ہاتھ سے جام نہیں پیتا ہے۔

یہاں شاعر نے۔ بخیل کے ہاتھ سے جام نہ پیتا۔ سے کنایہ کریم مراد لیا ہے اور ظاہر بات ہے کہ ہر شخص اپنے ہاتھ سے پانی پیتا ہے، گویا: شاعر نے اپنے میں سے ایک کریم ذات کی کنایہ تجرید کی؛ یعنی وہ کریم کے ہاتھ سے جام پیتا ہے، اور وہ جام اپنے ہاتھ سے پیتا ہے، گویا: وہ کریم ہے۔

۷۔ ساتویں قسم تجرید کی: انسان کا خود اپنے نفس سے مخاطب ہونا، گویا: وہ متکلم بھی ہے، اور مخاطب بھی؛ جیسے: اس کی

مثال متنی کا قول: لَا خَيْلَ عِنْدَكَ تُهْدِيهَا وَلَا مَالٌ فَلْيُسْعِدِ النُّطْقُ إِنْ لَمْ يُسْعِدِ الْحَالُ. (من ديوان الحميد ۷۷-۷۸)

تذ تیرے پاس ہدیہ دینے کے لیے نہ کوئی گھوڑا ہے، اور نہ کوئی مال؛ لہذا اگر مالاً مدد نہیں کر سکتا ہے؛ تو نطقاً مدد کر۔ شاعر متنی اپنی ذات سے مخاطب ہو کر، گویا: اپنے اندر ایک اور شخص و ذات کی تجرید کی۔ الحاصل تجرید میں مضمون اس طریقہ سے پیش کیا جاتا ہے کہ ذی صفت امر سے دوسری ذی صفت امر کی تجرید ہوتی ہے۔

عبارت: ومنه: المبالغة المقبولة، و هي: أَنْ يَدْعَى لَوْصِفَ بِلَوْغِهِ فِي الشَّدَّةِ أَوْ الضَّعْفِ حَدًّا مُسْتَحِيلًا أَوْ مُسْتَعِدًّا، لِأَنَّهُ يُظَنُّ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَنَاهٍ فِيهِ۔

تشریح: انیسویں قسم بدیع معنوی کی مبالغہ مقبولہ ہے۔

۱۹۔ مبالغہ: کسی وصف خوبی یا خالی کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا، کہ وہ زیادتی دکی میں اس حد تک پہنچ گیا ہے، کہ جو

حال یا بعید از عقل ہے، بالفاظ دیگر کسی وصف میں اتنا مبالغہ کرنا جو محال و عقلاً بعید ہو۔  
مبالغہ کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ تبلیغ ۲۔ اغراق ۳۔ غلو۔

۱۰= تبلیغ: لأن المدعى إن كان ممكناً عقلاً وعادة. وہ دعویٰ جو عقلاً و عادتاً ممکن ہو؛ جیسے: اس کی مثال امرئ القیس کا قول: فعادی عداء بین ثور و نعجة ÷ دراکا فلم ينضح بماء فيغسل (موفی دیوان امرئ القیس ص: ۲۲)۔  
ت: وہ (گھوڑا) ایک ہی دوڑ میں نرمادہ بیل کا شکار کیا پے در پے؛ مگر اتنا پانی نہیں بہا کہ غسل کر لیا جائے۔ اس شعر میں شاعر نے ایک ہی شکار میں نرمادہ دونوں کا ایک ساتھ شکار کیا، اور اس میں اس کو کوئی تکلیف نہیں ہوئی، اور یہ دعوہ عرف میں ممکن ہے، اور عقل اس کو مانتی بھی ہے۔ اردو میں اس کی مثال:  
کیا کیا نہ خواب ہجر کے موسم میں کھو گئے۔ ہم جاگتے رہے تھے؛ مگر بخت سو گئے۔ جاگتے ہوئے بھی قسمت کا سوجانا عادتاً و عقلاً ممکن ہے۔

۲۰= اغراق: وإن كان ممكناً عقلاً، لاعادة: وہ دعویٰ جو عقلاً ممکن ہو، عادتاً محال ہو؛ جیسے: اس کی مثال عمرو بن الاہم التغلبنی کا شعر:

نكريمُ جارتنا ما دام فينا ÷ و تُتبعه الكرامة حيث مالا [لامعی بنی نطلب فی دیوان الحسانہ شرح البرقوقی ص: ۱۲۸۰]

ہم ہمارے پڑوسی کا اکرام کرتے ہیں، جب تک وہ ہمارے پاس رہتے ہیں، اور ہم ان کے پیچھے پیچھے اکرام بھیجتے ہیں؛ جہاں وہ جاتے ہیں۔ شاعر کا اکرام جہاں اس کے پڑوسی جاتے ہیں ان کے ساتھ ہونے کا دعویٰ کرنا، عرف میں ایسا نہیں ہوتا ہے؛ مگر کوئی کرنا چاہے؛ تو کر سکتا ہے۔ اردو میں اس کی مثال: میری آنکھوں میں سمٹ آئے گا حسن کوئین ÷ جس طرف آنکھ اٹھاؤں گا مدینہ ہوگا۔ دونوں عالم کے حسن کا آنکھوں میں سمٹ جانا عرف میں ایسا نہیں ہوتا؛ مگر عقلاً ممکن ہے۔ فرط عشق کے سبب ہر طرف مدینہ ہی مدینہ نظر آتا ممکن ہے۔

۳= غلو: وہ دعویٰ جو عقلاً و عادتاً محال ہو؛ جیسے: اس کی مثال ابونواس کا شعر:

و أخفت أهل الشرك حتى إنه ÷ لتخافك النطف التي لم تخلق. [فی دیوان ابی نواس ص: ۲۵۸]

ت: تو نے مشرکین کو ڈرایا؛ حتیٰ کہ تجھ سے وہ نطفے بھی ڈرتے ہیں؛ جو ابھی پیدا نہیں ہوئے۔ اس شعر میں ان نطفوں کے ڈرنے کا ذکر ہے، جو ابھی صلبوں و پشتوں میں ہیں، ایسا نہ ہوا ہے، اور نہ ایسا ہو سکتا ہے۔

عبارات: والمقبول منه أصناف: منها: ما إذا أدخل عليه ما يُقَرَّبُهُ إلى الصحة، نحرف في قوله: يكداد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار [نور ص: ۲۰] و منها: ما تضمن نوعاً حسناً من التخييل كقوله شعر: عَقَدْتُ سُنَايُهَا عَلَيْهَا عَتِيراً ÷ لو تبغني عتقاً عليه لأمكننا. وقد اجتمعاً في قوله شعر: يُخَيَّلُ لِي أَنْ سُمَرَ الشُّهْبِ

ففي الدجى ÷ وشئت بأهدأى إليهن أحناني۔ و منها: ما أخرج مُخْرِجُ الهزل والخلاعة كقولہ شعر:  
أسکر بالأمس إن عَزَمْتُ ÷ على الشُّرْبِ غداً، إنْ ذا من العَجَبِ۔

ترجمہ: غلو کے مقبول ہونے کی چند قسمیں ہیں: ان میں سے ایک جب غلو پر وہ لفظ داخل کر دیا جائے جو اسے صحت سے قریب کر دے، جیسے: ”یکاد زیتھا بضی“ میں لفظ ”یکاد“ اور ان میں سے ایک وہ ہے، جس میں خیال کی ایک خوب صورت نوع شامل ہو، جیسے: شاعر کا قول ”عَقَدَتْ سَنَابُكُهَا عَلَيْهَا عَشِيرَا النخ“ اور کبھی دونوں مذکورہ قسمیں ایک شعر میں جمع ہوتی ہیں، جیسے: شاعر کا قول ”يُخَيِّلُ لِي أَنْ سَمِرَ الشَّهْبِ فِي الدَّجَى النخ“ اور ان میں سے ایک قسم وہ ہے، جو مزاق و ظرافت کے طور پر کلام کیا گیا ہو، جیسے: اس کی مثال ”أسکر بالأمس إن عَزَمْتُ على الشُّرْبِ غداً“ میں۔

تشریح: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے غلو کی تین مقبول اقسام کو بیان کیا ہیں: ۱۔ پہلی قسم: جس دعویٰ غلو میں کوئی ایسی قید ہو، جیسا مضمون کو صحت کے قریب کر دیں، جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ: [يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِي] و لو لم تَمْسَسْهُ نَارٌ [نور: ۲۰] آگ کے بغیر زیتون کے تیل کا جلنا عقلاً و عادتاً محال ہے، مگر ”یکاد“ کلمہ نے یہ مضمون قریب الی الصیغہ کر دیا۔ ۲۔ دوسری قسم: غلو کے مضمون میں کوئی خیالی حسن شامل کر دیا جائے، جیسے: اس کی مثال ابوطیب متبتی کا شعر: عَقَدَتْ سَنَابُكُهَا عَلَيْهَا عَشِيرَا ÷ لو تَبَتَغَى عَنَقًا عَلَيْهِ لَأَمْكُنَا [فی دیوان المتبتی، ص: ۱۱۷/۱]

ل: سَنَابُكُهَا: واحدہ سَبَك: کھر، عَشِيرَا: غبار، عَنَقَا: تیز دوڑنا۔

ت: گھوڑوں کے کھروں نے فضا میں اتنا غبار جما دیا کہ، اگر وہ اس فضاء میں تیز دوڑنا چاہے، تو دوڑ سکتا ہے۔ فضا میں اتنا غبار جمع ہونا کہ زمین کی طرح چلنا چاہے، تو چل سکتے ہیں، یہ عقلاً و عادتاً محال ہے، مگر اس مضمون کو خیالی حسن پر مشتمل کرنے کی وجہ سے مقبول ہوگا۔ ۳۔ تیسری قسم: جس مضمون کی بنیاد مذاق و ظرافت پر ہو، جیسے: اس کی مثال ابو نواس کا شعر: أسکر بالأمس إن عَزَمْتُ ÷ على الشُّرْبِ غداً، إنْ ذا من العَجَبِ۔ [مقابلہ نسیب فی الإشارات والمشبہات ص: ۶۰] ت: میں گزشتہ کل سے نشہ میں آ جاتا ہوں، اگر آئندہ کل شراب پینے کا ارادہ کرتا ہوں، یہ تو تعجب ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ صرف شرب خمر کے ارادہ سے میں نشہ میں آ جاتا ہوں جو عقلاً و عادتاً محال ہے، مگر یہ مضمون ظرافت و مذاق کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے مقبول ہے۔

پہلی دوسری قسم کا اجماع: کبھی غلو مقبول کی دوسری و پہلی قسم ایک ساتھ جمع ہو جاتی ہے، جیسے: اس کی مثال قاضی الارجانی کا شعر: يُخَيِّلُ لِي أَنْ سَمِرَ الشَّهْبِ فِي الدَّجَى ÷ وشئت بأهدأى إليهن أحناني [مضی الارجانی ص: ۱۴۱/۲] ل: سمر: کیل ٹھونکنا، الشہب: شہاب کی جمع: معنی ستارہ، شدت: پاندرہنہاء

احد اب: ہدب کی جمع: معنی پلک۔ ت: مجھے خیال ہوتا ہے کہ ستاروں کو تاریکیوں میں کیل کے ساتھ چڑ دیا گیا ہے، اور ان کے ساتھ میری پلکوں سمیت میری آنکھوں کے حلقوں کو بھی باندھ دیا گیا ہے۔ ستاروں کو کیل سے ٹھوک دینا اور آنکھوں کو بھی اس سے باندھ دینا یہ کتنا یہ ہے رات کی طوالت سے۔ اس شعر میں مضمون تخیل حسن پر مشتمل ہے، اور تخیل کے کلمہ نے اس مضمون کو قریب الی الصحت کر دیا۔

عبارت: ومنہ: المذهب الکلامی، و هو: إيراد حجة للمطلوب علی طريقة أهل الکلام۔

③ ۳۰۔ مذہب کلام: اپنے مضمون کے لیے دلیل اہل کلام کے طریقہ پر پیش کرنا: یعنی اس طرز پر کلام کرنا کہ جس میں دعویٰ کی صحت پر منطقی دلیل بھی نکلتی ہو؛ چوں کہ اس طرح کے کلام میں دعویٰ اور دلیل دونوں مذکور ہوتے ہیں؛ اس لیے اس کا دوسرا نام دعویٰ مع الدلیل ہے، جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الانبیاء: ۲۲] آیت کریمہ میں دنیا میں ایک ہی معبود ہونے کا دعویٰ ہے، اور ساتھ ساتھ اس کی دلیل بھی ہے، دوسری مثال آیت کریمہ: ﴿هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ۲۲] انسان کو دوبارہ پیدا کرنا آسان ہے، اس دعویٰ کے ساتھ دلیل بھی پیش کر دی۔ ۲۔ دوسری مثال: ﴿فَلَسَا أَفْلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الانعام: ۲۷] خطیب قزوینی نے دوسری مثال نابغہ زیبائی کے چند اشعار کے شکل میں پیش کی ہیں۔

حلفت فلم أترك لنفسك ربيبة ÷ و ليس وراء الله للمرأ مطلق  
لئن كنت قد بلغت عني خيانة ÷ لمبلغك الواشي أغش و أكذب  
ولكنني كنت إمرأ لى جانب ÷ من الأرض فيه مستراد و مذهب  
ملوك، و إخوان، إذا مامدحتهم ÷ أحكم في أموالهم و أقرب [في ديوان النابغة الذبياني: ۷۲]  
كفعلك في قوم أراك اصطفتهم ÷ فلم ترهم في مدحهم لك أذنبوا.

ان اشعار میں نابغہ زیبائی نے نعمان بن منذر سے معذرت کی ہے، جب اس نے اہل ہفہ کی تعریف کی تھی، اور نعمان بن منذر جو عرب کا بادشاہ تھا، اس کے اور اہل ہفہ کے درمیان عداوت تھی، جس کی وجہ سے نعمان بن منذر کو غصہ تھا، لہذا: شک: الواشي: چغل خور، اغش و اکذب: اسم تفضیل کا صیغہ ہے، مستراد: آمدنی کے ذرائع، مذهب: اخراجات، اصطفتی: چنا۔ ۱= ت: میں نے تم کھائی ہے کہ آپ کے لیے کوئی شبہ نہیں چھوڑوں گا، اور اللہ کے علاوہ انسان کو کوئی مطلوب نہیں ہے۔ ۲= ت: اگر آپ کو میری طرف سے خیانت پہنچی ہے، تو چغل خور بات پہنچانے والا زیادہ ملاوٹ کرنے والا اور زیادہ جھوٹ بولنے والا ہے۔

۳= ت: لیکن میں ایک ایسا انسان ہوں کہ میرے لیے ان کی زمین میں ایک حصہ ہے آمدنی و اخراجات کا۔



۴۴= ت: وہ چند بادشاہ اور بھائی ہیں، جب میں ان کی تعریف کرتا ہوں؛ تو ان کے مالوں میں مجھے حاکم اور مقرب بنایا جاتا ہے۔ ۴۵= ت: جیسا کہ تیرا احسان کرنا ان لوگوں پر جن کو چنتے ہوئے میں نے تجھے دیکھا ہے؛ اور تو انہیں تیری مدح کرنے میں گناہ گار نہیں سمجھتا ہے۔ اس شعر میں نابغہ زیبانی نے دعویٰ مع الدلیل سے کام لیا ہے، تو نے تیری تعریف کرنے والی قوم پر احسان کیا ہے، اور میں نے جس کی تعریف کی ہے، اس نے مجھ پر احسان کیا ہے؛ جیسا کہ ان کی تعریف کرنا گناہ نہیں ہے؛ تو میرا احسن کی تعریف کرنا بھی گناہ نہیں ہوگا۔

عبارت: و منه: حسن التعلیل، و هو: أن يُدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي. و هو أربعة أضرب: لأن الصفة إما ثابتة قصيد بيان علتها، وإما غير ثابتة أريد إثباتها۔

ترجمہ: بدیع معنوی کی ایک قسم: حسن تعلیل ہے، حسن تعلیل یہ ہے کہ کسی وصف کے لیے کوئی مناسب علت کا دعویٰ کیا جائے خاص وجہ کی وجہ سے جو وجہ حقیقی نہ ہو۔ حسن تعلیل کی چار قسمیں ہیں: اس لیے وہ وصف ثابت ہوگا، اور اس کی علت کے بیان کا قصد کیا گیا ہو، یا وہ وصف غیر ثابت ہوگا، اس کے اثبات کا ارادہ کیا گیا ہوگا۔

● ۴۱- حسن تعلیل: کسی وصف کی مشہور علت کا انکار کرتے ہوئے اس کے لیے اپنے مقصد کے مطابق کوئی دوسری علت ثابت کرنا۔ حسن تعلیل کی چار قسمیں ہیں۔ وجہ حصر یہ ہے وہ وصف خارج میں پایا جاتا ہوگا، یا نہیں، اگر پایا جاتا ہے؛ تو اس کی کوئی خارج میں علت نہ ہوگی: یہ پہلی قسم، یا علت ہوگی: یہ دوسری قسم، یا وہ وصف خارج میں نہ پایا جاتا ہو؛ مگر وہ ممکن ہو: یہ تیسری قسم ہے، اور ممکن نہ ہو: یہ چوتھی قسم۔ الحاصل حسن تعلیل کی یہ چار قسمیں ہیں: ۱- وصف خارج میں موجود ہو، اور اس کی کوئی علت نہ ہو، ۲- وصف خارج میں موجود ہو، اور اس کی کوئی علت بھی موجود ہو، ۳- وصف خارج میں موجود نہ ہو؛ مگر ممکن ہو، ۴- وصف خارج میں موجود نہ ہو اور ممکن بھی نہ ہو۔ مصنف ہر ایک کی مثال دے رہے ہیں۔ ۱= حسن تعلیل کی پہلی قسم: وصف ثابت ہو اور خارج میں اس کی کوئی علت ظاہر نہ ہو، جیسے: منتہی کا

شعر: يَخْلِكُ نَائِلَكَ السَّحَابُ، وَ إِنَّمَا ÷ حَمَتْ بِهِ فَصَبَّيْهَا الرُّحَضَاءُ. [فی شرح لراسدی ج: ۱۲، ۵۸۹]

ل: ببحك: مشابہت اختیار کرنا، حمت: بخار کا آنا، صبيها: ٹپکنے والا پانی، الرضياء: بخار کا پسینہ۔

ت: بادل نے تیری بخشش کی نقل نہیں کی، اسے تو صرف تیری بخشش سے بخار آ گیا ہے، پس اس سے ٹپکنے والا پانی بخار کا پسینہ ہے۔ اس شعر میں شاعر نے بادل کے لیے ”پانی ٹپکانا“ صفت ثابت کی، جو پہلے سے ثابت ہے، اور اس کی کوئی خارج میں علت نہیں؛ مگر شاعر نے اپنے مقصد کے مطابق دوسری علت ثابت کی ہے، اور وہ تیری بخشش دیکھ کر اس نے بارش برسائی، یہ علت غیر حقیقی ہے۔ ۲= حسن تعلیل کی دوسری قسم: وصف پہلے سے ثابت ہو اور علت بھی، خارج میں ظاہر ہو؛ مگر حسن تعلیل کے طور پر کوئی اور علت ثابت کی ہو۔ اس کی مثال منتہی کا شعر: رَدِّ بِنِ عَمَارِ کی مدح میں:

ما به قتل أعادہ، وَلَکِنْ ۖ یَتَّقِی (اخلاق ما ترجو الذَّقَابُ، (فی شرح الواحیدی ۱/۲۶۶)

م: اسے اپنے دشمن کے قتل کی ضرورت نہیں ہے؛ مگر وہ بھیڑیوں کی رزوں و امیدوں کے خلاف کرنے سے ڈرتا ہے۔ اس شعر میں شاعر نے دشمنوں کا قتل کرنا وصف ثابت کیا ہے، جو خارج میں پہلے سے ثابت ہے اور اس کی علت بھی ثابت ہے اور وہ مضرت کو ختم کرنا ہے؛ مگر اس علت کا انکار کیا اور دوسری علت ثابت کی کہ میرے مقتول کا گوشت بھیڑیے کھاتے ہیں اور وہ مجھ سے اس کی امید رکھتے ہیں اگر میں قتل کرنا چھوڑ دوں تو وہ کیا کھائیں گے۔ ۳۰ = حسن تعلیل کی تیسری قسم: وصف پہلے سے ثابت نہ ہو؛ مگر ممکن الثبوت ہو اس کی مثال سلم بن الولید کا شعر:

یا و اشیاء حَسُنَتْ فینا إساءة ۖ نَحْنُ جِدَارُکَ إِنْسَانِی مِنَ الْعَرَقِ . (فی الشعر والشعراء: ۸۴۳/۲، فی المعانی: ۵۱/۲)

م: اے چغلخو! ہمارے حق میں اس کی برائی اچھی ہوئی، تیرے خوف نے میری آنکھوں کو ڈوبنے سے بچایا۔ اس شعر میں شاعر نے چغلخوری کے لیے اچھا ہونا ثابت کیا، جو عرف میں ثابت نہیں ہے؛ اس لیے کہ چغل خوری بری چیز ہے؛ مگر اس کا اچھا ہونا ممکن ہے، اور حسن تعلیل کے طور پر اس کی یہ علت بیان کی: تیری چغل خوری کی وجہ سے میری آنکھوں سے آنسو نہیں بہے، اس لیے کہ مجھے تیری ذات سے لوگوں میں بدنام ہونے کا خطرہ تھا۔ ۳۱ = حسن تعلیل کی چوتھی قسم: وصف خارج میں ثابت نہ ہو، اور وہ غیر ممکن الثبوت ہو؛ اس کی مثال فارسی شعر کا ترجمہ ہے:

لَوْلَمْ تَكُنْ نِيَّةَ الْجُوزَاءِ عِلْمَتَهُ ۖ لَمَّا رَأَيْتَ عَلَيْهَا عِفْلًا مُنْتَقِی . (وہو بلا نسبة فی الاشارات و التنبیہات ص: ۲۵۷)

ل: جوزاء: ایک آسمانی برج ہے، منتطق: پلکے باندھنا، یہاں مراد جوزاء برج کے چاروں طرف ستاروں کا جمع ہونا۔ م: اگر جوزاء برج کو میرے مدوح کی خدمت کرنا نہ ہوتا؛ تو اس پر پلکے بندھا ہوا تو نہ دیکھتا۔ جوزاء برج کی خدمت کرنا یہ وصف خارج میں غیر ممکن الوجود ہے، شاعر نے اسے ثابت کیا، اور اس کی علت بیان کی ”کہ وہ پلکے باندھے ہوئے“ اور پلکے باندھنے والا شخص خدمت کے لیے مستعد ہوتا ہے۔

عبارت: وَالْحَقُّ بِهِ مَا يَنْبَغِي عَلَى الشُّكِّ :

تشریح: ایک قسم اور ہے جو حقیقت میں حسن تعلیل نہیں ہے؛ مگر اسی کی طرح ہے؛ اسی لیے ملحق قرار دیتے ہیں، اور وہ قسم: جس میں شک ہو؛ یعنی جس علت میں شک ہو، اسے حسن تعلیل کے ساتھ ملحق قرار دیں گے۔ اس کی مثال ابوتام کا قول: کَانَ السَّحَابُ الْغُرُغَيْنِ نَحْتَهَا ۖ حَبِيبًا فَمَا تَرَقَّى لَهُنَّ مَدَامُغُ . (فی دیوان ابی تمام ص: ۱۲۵)

م: گویا: مسلا و ہار بارش نے زمین کے نیچے کسی محبوب کو چھپایا ہے؛ اسی لیے تو اس کے آنسو نہیں خشک ہوئیں۔ شاعر نے بارش کے نزول کی علت بیان کی: ”محبوب کا زمین کے نیچے چھپنا“ اور یہ علت شک کے ساتھ بیان کی ہے۔

عبارت: وَمِنْهُ التَّنْفِیْعُ وَهُوَ أَنْ يَتَّبَعَ لِمَتَعْلَقِ أَمْرٍ حَكَمٌ بَعْدَ اثْبَاتِهِ لِمَتَعْلَقِ لَهُ آخَرُ۔

● ۲۲- تفریع: کسی شئی کے لیے کوئی حکم ایسا ثابت کرنا: جسے کسی دوسرے اس کی شئی کے لیے ثابت کر لیا ہو۔ جیسے: اس کی مثال: بکیت بن زید الا سدی کا شعر اہل بیت کی تعریف میں:

أحلامكم لسقام الجهل شافية: كما دماؤكم تشفي من الكلب. [مجمع المعجم: ۱۸۸۳]

ل: أحلام: عقل، قلب، مرض، کلب، جسے باولے کتے نے کاٹا ہو۔ ت: تمہاری عقلیں جہالت کی بیماری کے لیے شافی ہیں، جیسا کہ تمہارا خون مرض کلب کے لئے شافی ہے۔ اس شعر میں ”شفا“ کا حکم پہلے عقل کے لیے ثابت کیا، پھر خون کے لیے ثابت کیا۔

عبارت: ومنه: تاکید المدح بما يشبه الذم، وهو ضربان: أحدهما أن يستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح بتقدير دخولها فيها۔

ترجمہ: بدیع معنوی کی ایک قسم تاکید المدح بما يشبه الذم ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: ان میں سے افضل یہ ہے کہ کسی شئی سے بری صفت کی نفی کر کے اچھی صفت کا استثناء کرنا صفت مدح کو اس شئی میں داخل مانتے ہوئے۔

● ۲۳- تاکید المدح بما يشبه الذم: کسی کی برائی کی شکل میں تعریف کرنا، یعنی کسی چیز سے بری صفتوں کی نفی کر کے اس کے لیے اچھی صفت ثابت کرنا، یہ صورت استثناء ہے، اس کا مطلب جس طرح استثناء میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہوتا ہے، پھر استثناء کے ذریعہ اسے خارج کیا جاتا ہے اسی طرح صفت مدح صفت ذم میں داخل ہوتی ہے، پھر اسے خارج کیا جاتا ہے، تاکید المدح بما يشبه الذم کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ جس میں مدح دو طریقوں سے مؤکد ہوتی ہے۔ ۲۔ جس میں مدح و اچھائی صرف ایک ہی طریقہ سے مؤکد ہوتی ہے۔ پہلی قسم افضل ہے، اس کی مثال نابذہ ذبیانی کا شعر عمرو بن الحارث کی مدح میں:

ولا عيبَ فيهم غير أنَّ سيوفهم ÷ يهَنُّ فلول من قراع الكتائب. [ديوان النابغة الذباني، ص: ۲۰]

ل: فلول: دندان، قراع: قتل کرنا، الكتائب: جیوش و فوج۔

ت: ان میں کوئی عیب نہیں ہے، سوائے اس کے کہ ان کی تلواروں میں دندانے ہیں جیوش کے قتل کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: شاعر نے مدوح سے عیب کی نفی کی، پھر صفت مدح: یعنی فلول سیوف کا استثناء صفت ذم سے کیا، اور یہ درحقیقت ان کی تعریف ہی ہے، اس طور پر کہ شاعر نے ان کی برائی کو معلق کیا ہے فلول سیف کے عیب ہونے پر، اور فلول سیف کا معیوب ہونا محال ہے: کیوں کہ تلواروں میں دندانے پڑنا یہ شجاعت کی علامت ہے، اور جب اس کا معیوب ہونا محال ہے: تو ان میں عیب ہونا بھی محال ہے: اس لیے کہ تعلق بالمحال بھی محال ہوتا ہے۔

اس میں تاکید دو طرح سے ہیں: ۱۔ پہلی جہت: یہ دعوة الشيء ہر ہانہ کے قبیل سے ہے: یعنی ان میں کوئی عیب

نہیں ہے: اس لیے کہ ان کی تلواریں بے عیب ہیں، اگر ان کی تلواریں عیب دار ہوتی؛ تو ان میں عیب ہوتا؛ مگر جب وہ بے عیب ہیں؛ تو وہ بھی بے عیب ہیں۔ ۱۳۰ = دوسری جہت: استثناء میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ استثناء متصل ہو یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا، لہذا شعر میں اداة استثناء کے ذکر کرنے کے بعد مستثنیٰ کے ذکر کرنے سے پہلے مخاطب کو یہ دہم پیدا ہوتا ہے؛ کہ وہ اس کے ماقبل شی: یعنی مستثنیٰ منہ سے نکالا جائے گا، اور مستثنیٰ منہ عیب ہے؛ لہذا جو صفت مخرج ہوگی وہ صفت: صفت ذم ہوگی؛ مگر جب صفت مدح اداة استثناء کے بعد لے آئیں؛ تو مستثنیٰ منہ بھی مدح کی صفت اور مستثنیٰ بھی صفت مدح ہے؛ گویا: دوسری صفت مدح سے مدح کو مؤکد کیا۔ مذکورہ شعر میں ایسا ہی ہوا ہے۔ الحاصل اس شعر میں تاکید المدح دو جہتوں سے ہوتی ہے؛ لہذا وہ افضل قسم ہوگی، اردو میں اس کی مثال:

نہیں ہے مجھ میں برائی کچھ اور اس کے سوا؛ کہ میں برا ہوں رقیبوں کی چشم بدیں میں۔ اس شعر میں تاکید المدح دونوں جہت سے ہے۔ ۱۳۱ = پہلی جہت: دعویٰ مع الدلیل ہے۔ اگر رقیبوں کی چشم بدیں میں برا ہونا معیوب ہے؛ تو میں معیوب ہوں؛ مگر رقیبوں کی چشم بدیں میں برا ہونا: یہ صفت مدح ہے؛ اس لیے کہ رقیبوں کا حسد خوبیوں پر ہوتا ہے، گویا: شاعر نے کہا: میں برائیں ہوں اس لئے کہ میں اپنے رقیبوں کی نظر میں محسود ہوں اور محسود اچھا ہی ہوتا ہے؛ لہذا میں اچھا ہوں۔ ۱۳۲ = دوسری جہت: جب شاعر نے ”اس کے سوا“ ذکر کیا؛ تو مخاطب کو یہ دہم ہوا کہ مستثنیٰ منہ میں سے آگے کوئی برائی عیب کی چیز ذکر کریں گے؛ مگر شاعر نے خوبی ہی ذکر کر کے پہلی خوبی کو دوسری خوبی سے مؤکد کر دیا۔

- تاکید المدح کی دوسری قسم: جس میں مدح کی تاکید صرف ایک جہت سے ہو: یعنی کسی شی کے لیے صفت مدح ثابت کرنا، پھر اداة استثناء ذکر کر کے، پھر دوبارہ صفت مدح ذکر کرنا: بالفاظ دیگر مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں صفت مدح ہوں؛ جیسے اس کی مثال: ”انا افصح العرب، بیدانی من قریش“ میں مستثنیٰ منہ کا فصیح ہونا، اور مستثنیٰ کا قریشی ہونا: دونوں صفت مدح ہیں، اور اس میں استثناء پہلے سے استثناء منقطع ہے؛ لہذا اس میں مدح کی جہت صرف استثناء کے طریقہ سے ہوگی؛ اسی لیے یہ غیر افضل ہے پہلی قسم کے مقابلہ میں۔ اردو میں اس کی مثال: میں لوگوں میں سچا ہوں؛ مگر وہ دار ہوں۔ (مذکورہ تشریح کی عبارت ذکر کی جاتی ہے)۔

عبارت: ان كان قلوب السيف عينا؛ فاثبت شيئا منه، على تقدير كونه منه. و هو محال؛ فهو في المعنى تعليق بالمحال؛ فالتاكيد فيه من جهتين: أنه كدعوى النفي بيينة. و إن الأصل في الاستثناء هو الاتصال. فذكر أداته قبل ذكر ما بعدها، يوهم اخراج شيء مما قبلها؛ فإذا وليها صفة مدح، جاء التأكيد الثاني: أن يثبت لشيء صفة مدح و يعقب بأداة الاستثناء. تليها صفة مدح أخرى له، نحو: قوله عليه السلام: انا افصح العرب بیدانی من قریش۔ والأصل الاستثناء فيه ان يكون منقطعاً، لكنه لم يقدر

متصل، افلا يفيد التاكيد الا من الوجه الثاني و لهذا كان الاول افضل۔

ت: اگر فلول سیف عیب ہے، تو گویا: شاعر نے ایک شی کو عیب میں سے ثابت کیا، فلول سیف کو عیب میں سے ماننے کی صورت میں اور یہ تقدیر محال ہے۔ (معلوم ہوا: شی کا اس تقدیر پر عیب میں سے ثابت کرنا) یہ معنی تعلیق بالحال ہے۔ پس اس قسم میں تاکید الممدح اس جہت سے ہے کہ وہ دعویٰ اشیٰ مع الدلیل کے قبیل سے ہے، اور استثناء میں اصل قاعدہ استثناء متصل کا ہے؛ لہذا اداة استثناء کا ذکر کرنا اس کے مابعد (مستثنیٰ) کے ذکر کرنے سے پہلے اس کے ماقبل (مستثنیٰ منہ) سے کسی شی کو نکالنے کا وہم پیدا کرتا ہے؛ مگر جب اس کے متصل صفت ممدح لے آئیں؛ تو تاکید ہوگئی، اور دوسری قسم کی شی کے لیے صفت ممدح کو ثابت کیا جانا اور اس کے بعد اداة استثناء لے آنا جسکے متصل دوسری صفت ممدح ذکر کرنا، جیسے اس کی مثال: ”أنا أفصح العرب، بيد أني من قريش“ اور اس میں اصل استثناء منقطع ہے؛ لیکن اسکو متصل نہیں مانیں گے؛ لہذا تاکید کا فائدہ نہیں ہوگا؛ مگر دوسری جہت سے فقط، اور اسی وجہ سے اول قسم افضل ہے (اس عبارت کی تشریح اوپر ہوگئی ہے)

عبارت دو منہ ضرب آخر، نحو: ﴿و ما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا﴾ [الأعراف: ۱۲۶] والاستدراك في هذا الباب كالأستثناء، كما في قوله: هو البدر، إلا أنه البحر زاحرا، سوى أنه الضرعام، لكنه الوابل۔  
تشریح: تاکید الممدح بما يشبه الذم کی ایک قسم وہ ہے جس میں صفت ممدح استثناء مفرغ کی شکل میں پیش کیا ہو؛ جیسے: اس کی مثال: ﴿و ما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا﴾ [الأعراف: ۱۲۶] اس آیت میں مستثنیٰ منہ محذوف ہے اور جس میں مستثنیٰ منہ نہ ہو، اسے استثناء مفرغ کہتے ہیں، تاکید الممدح؛ جیسے: ہم میں عیب نہیں ہے یہ ممدح ہوئی؛ مگر ہم اللہ پر ایمان لے آئے ہیں، یہ استثناء مفرغ کے ذریعہ دوسری ممدح لے آئیں؛ لہذا الممدح میں تاکید ہوگئی۔

والاستدراك في هذا الباب: مصنف فرماتے ہیں کہ حرف استدراك حرف استثناء کی طرح ہے؛ لہذا جہاں حرف استدراك کے ذریعہ صفت ممدح ذکر کی جائے، وہ بھی تاکید الممدح کی ایک قسم ہوگی؛ جیسے: اس کی مثال: بيدع الزمان حمداني كاشعر: هو البدر، إلا أنه البحر زاحرا، سوى أنه الضرعام، لكنه الوابل۔ [في نهاية الأعراف: ۲۶۳]

ل: زاحرا: ٹھاٹھے مارتا ہوا، ضرعام: خون خوار شیر، الوابل: موسلا دھار بارش۔

ت: وہ چاند ہے مگر ٹھاٹھے مارتا ہوا سمندر ہے مگر وہ خون خوار شیر ہے لیکن وہ موسلا دھار بارش ہے، شاعر نے اس شعر میں ”لکن“ استعمال کیا ہے، جو حرف استثناء کی طرح ہے، یعنی لکن کے بعد والا کلمہ: وہ مستثنیٰ کی طرح ہوتا ہے؛ لہذا یہاں لکن کے بعد صفت ممدح لانا تاکید الممدح کی طرح ہے۔

عبارت: ومنه تأكيد الذم بما يشبه المدح، و هو ضربان: أحدهما: أن يستثنى من صفة مدح منفية عن

الشيء صفة ذم بتقدير دخولها فيها، كقولك: فلان لا خير فيه إلا أنه يسئ إلى من أحسن إليه وثانيهما: أن يُثبت الشيء صفة ذم؟ تعقب بأداة استثناء فليها صفة ذم أخرى له، نحو: فلان فاسق إلا أنه جاهل و تحقيقها على قياس ما مر۔

ترجمہ: بدیع معنوی میں سے تاکید الذم بمایضہ المدح ہے؟ اور اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم کسی شیء سے صفت مدح کی فہمی کر کے صفت ذم کو ثابت کیا جائے، صفت ذم کو صفت مدح میں داخل مان کر؛ جیسے: اس کی مثال: فلان لا خير فيه إلا أنه يسئ إلى من أحسن إليه۔ اور دوسری قسم: کسی شیء کے لیے صفت ذم کو ثابت کیا جائے اور اس کے اداۃ استثناء کے بعد لا کر اس کے متصل اس کی دوسری صفت ذم لائے؛ جیسے: فلان فاسق إلا أنه جاهل اور دونوں کی تشریح ایسی ہی ہے جو گزری۔

● ۲۴۔ تاکید الذم بمایضہ المدح: تعریف کے پردے میں برائی کرنا، اس کی بھی تینوں قسم کی طرح دو قسمیں ہیں: جس قسم میں تاکید الذم دو جہت سے ہوں: الف۔ دعوة الشيء مع الدليل کی جہت سے ہو ب۔ استثناء منقطع کی جہت سے ہو، یہ قسم افضل ہے۔ اور دوسری قسم: جس میں صرف استثناء منقطع کی جہت سے ہو، اس میں تقریر وہی ہوگی جو ماقبل والی قسم میں بیان ہوئی؛ اس لیے یہاں لف سے کام لیا جاتا ہے؛ البتہ تقریب الالفہم کے لیے اردو میں دونوں قسم کی مثالیں تحریر کی جاتی ہیں۔ ۱۔ پہلی قسم کی مثال: ”اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوئے اس کے کہ کام نکالنے کے لیے جھوٹ بولتا ہے“ اس میں تاکید الذم دو جہتوں سے ہیں، ۲۔ دوسری قسم کی مثال: ”وہ بڑا بے وقاف ہے؛ مگر گناہوں کا وعدہ پورا کرتا ہے“ اس میں تاکید الذم صرف استثناء کی جہت سے ہے۔

عبارت: و منه: الاستبعا، و هو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر نحو: قول المعتبي: نهبت من الأعمار مالو حوينة؛ لهنبت الدنيا بأك خالذ۔ مدحه بالنهاية في الشجاعة على وجه استتبع مدحه بكونه سبب لصلاح الدين و نظامها؟ و فيه أنه نهب الأعمار دون الأموال و أنه لم يكن ظالما في قتلهم۔ ترجمہ: بدیع معنوی کی ایک قسم استبعا ہے، اور وہ کسی شیء کی تعریف کرنا اس طور پر کہ ضمنا دوسری شیء کی تعریف ہو جائے؛ جیسے: منبتی کا قول: نهبت من الأعمار الخ منبتی نے اس کی بہادری کی اس طور پر تعریف کی کہ ضمنا اس کے دنیا کی صلاح اور اس کے نظام کے ذریعہ ہونے کی بھی تعریف ہوگئی، اور اس شعر میں مذکور ہے کہ اس نے عمریں لوٹی ہیں: نہ کہ مال، اور وہ ان کے قتل میں ظالم نہیں ہیں۔

● ۲۵۔ استبعا: کسی شیء کی تعریف اس طرح سے کرنا کہ اس تعریف سے ایک اور تعریف نکل آئے؛ جیسے:

نهبت من الأعمار مالو حوينة؛ لهنبت الدنيا بأك خالذ (یعنی من شرح الواحدي ۱۱۸۷/۳)

ل: نہبت: لوٹنا، چھیننا، حویثہ: شامل کرنا، ملاقات: آپ نے اتنی عمریں لڑی ہیں، کہ اگر ان عمروں کو آپ ملا دیتے تو دنیا آپ کو ہمیشہ رہنے کی مبارک بادی دیتی۔ متنبی نے سیف الدردہ کی شجاعت کی تعریف کی ہے، اور اس تعریف سے ضمناً اس کے دوسرے وصف کی بھی تعریف ہو گئی، اور وہ: دنیا کے نظم و نسق کی بہترین صلاحیت کا حامل ہونا ہے: اس لیے کہ اگر ان لوگوں کی عمریں لوٹنے میں وہ ظالم ہوتا، تو لوگ ان سے خوش نہ ہوتے، اور ظلوں دنیا کی مبارک بادی نہ دیتے۔

وفيه أيضاً مدح له من وجهين آخرين: اس شعر میں مدح کی دو چیزیں ہیں: (۱) اس نے عمریں ختم کی، مال ختم نہیں کیا، معلوم ہوا: وہ بہادر ہونے کے ساتھ مال سے مستغنی ہے، لالچی نہیں ہے، (۲) اس نے مقتولوں کو غلط قتل نہیں کیا ہے: یعنی وہ قتل کرنے میں ظالم نہیں ہے: ورنہ لوگ اس سے ناراض ہوتے، اور مبارک بادی نہ دیتے۔ معلوم ہوا دنیا کے نظم و نسق میں رکاوٹ ڈالنے والوں ہی کی اس نے عمریں لوٹی ہیں۔

عبارت: ومنه الإدماج، وهو: أن يُضْمَنَ كلامٌ سبقَ لمعنى آخر. فهو أعم من الاستباج، كقوله ع: أَلْقَبُ فِيهِ أَجْمَانِي كَأَنِّي ÷ أَعْدُو بَهَا عَلَى الدَّهْرِ الذَّنْبِيَا. فَإِنَّهُ ضَمَّنَ وَصْفَ اللَّيْلِ بِالطُّوْلِ، الشَّكَايَةَ مِنَ الدَّهْرِ۔

ترجمہ بدیع معنوی کی ایک قسم ادماج ہے؟ اور وہ یہ ہے کہ کلام کا ایک معنی کو ضمناً شامل ہو جائے: جس کو دوسرے معنی کے لیے لایا گیا ہو: جیسے: شاعر کا قول: أَلْقَبُ فِيهِ النِّخْ۔ بے شک یہ شعر رات کے طول کے وصف کے ساتھ زمانہ سے شکایت کے معنی کو شامل ہے۔

● ۲۶- ادماج: کلام کو ایک مقصد کے لیے اس طور پر پیش کرنا کہ ضمناً انہیں دوسرا مقصد بھی آجائے، ادماج و استباج میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے: یعنی استباج حمد کے ساتھ خاص ہے، اور ادماج مدح و ذم دونوں کو شامل ہے: یعنی ادماج یہ مدح و ذم دونوں میں استعمال ہو سکتی ہے بلکہ وہ استباج سے اعم ہوگی، ادماج کی مثال متنبی کا شعر علی بن محمد بن سیار کی تعریف میں:

أَلْقَبُ فِيهِ أَحْفَانِي كَأَنِّي ÷ أَعْدُو بَهَا عَلَى الدَّهْرِ الذَّنْبِيَا. [فی شرح الواحیدی ۱۲/۸۴۵]

ت: میں اس رات میں اپنے پلکوں کو پلٹتا رہتا ہوں، گویا: میں اس کے ذریعہ زمانہ کے گناہوں کو شمار کرتا ہوں۔ اس شعر میں شاعر نے طول رات کا معنی و مضمون اس طریقہ سے پیش کیا کہ ضمناً زمانہ سے شکایت کا مضمون بھی آ گیا۔

عبارت: ومنه التوجيه، وهو: إيراد الكلام محتملاً لوجهين مختلفين. كقول من قال لأعور: لست عنبیه سواء. قال السكاكي: ومنه تشابهات القرآن باعتبار۔

۲۷- توجیہ: اس طور پر کلام کرنا جس سے دو مختلف معنوں کا احتمال نکلتا ہو: جیسے: یک بد چشم کو دعا دینا: ”خدا تیری دونوں آنکھیں برابر کر دے!“ اس کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ خراب کو اچھی کر دے، دوسرا مطلب: اچھی کو خراب

کر رہے۔ الحاصل: یہ جملہ دعاء و بددعاء دونوں کو شامل ہیں۔ اردو میں اس کی مثال: کیا ہی ٹاٹیر ہے واللہ تیری صحبت کو ایک بیک لفظ میں ہو جاتا ہے دانا احق۔ اس شعر کے دو مطلب ہیں: ۱= تیری صحبت میں دانا احق ہو جاتا ہے، ۲= احق دانا ہو جاتا ہے۔

قرآن میں اس کی مثال ﴿وَاسْمِعْ عَيْرَ مَسْمَعٍ وَرَاعِنَا﴾ [النساء: ۶۱] یہ آیت مدح و ذم دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ تفصیل کے لئے کتب تفسیر ملاحظہ ہو، قال السکاکی: علامہ سکاکی فرماتے ہیں: قرآن میں حقیقی تشابہات: دو معنی والی آیتیں ہیں، وہ ایک اعتبار سے توجیہ کی قسم ہے، اس لیے کہ جس طرح توجیہ میں دو معنی کا احتمال ہوتا ہے؛ اسی طرح تشابہات میں بھی دو معنی کا احتمال ہوتا ہے۔

عبارت: وَمِنْهُ الْهَزْلُ، وَهُوَ: الَّذِي يَرَادُ بِهِ الْخُذُّ، نَحْوُ: قَوْلِ أَبِي نَوَاسٍ: إِذَا مَا تَمِيمٌ أَتَاكَ مَفَاخِرًا فَقُلْ! عَدَّ عَنْ ذَاكَ كَيْفَ أَكَلْتُكَ لِلضُّبِّ۔

● ۲۸- الْهَزْلُ الَّذِي يَرَادُ بِهِ الْخُذُّ، وَهُوَ مَذَاقٌ جَسَّ سَخِيذٌ مَقْصُودٌ، جَيْسِي: اس کی مثال ابونواس کا شعر:

إِذَا مَا تَمِيمٌ أَتَاكَ مَفَاخِرًا فَقُلْ! عَدَّ عَنْ ذَاكَ كَيْفَ أَكَلْتُكَ لِلضُّبِّ. [في ديوانه: ۵۱-۵۰]

ت: جب کوئی تمہیں فخر کرتا ہو تمہارے پاس آئے، تو آپ ان سے سوال کریں کہ آپ کا گوہ کھانا کیسا ہوا؟ شاعر نے تمہی کے زیادہ گوہ کھانے کی خبر بھی دی، اور ساتھ ساتھ ان کی مذاق بھی کر لی۔

عبارت: وَمِنْهُ: تَجَاهُلُ الْعَارِفِ، وَهُوَ: كَمَا سَمَّاهُ السَّكَالِي سَوْفَى الْمَعْلُومِ بِمَسَاقٍ غَيْرِهِ، لِنَكْتَةٍ۔

● ۲۹- تَجَاهُلُ عَارِفٍ: اس کا نام علامہ سکاکی نے ”معلوم کو غیر معلوم کے راستہ پر پیش کرنا“ رکھا ہے؛ اس لیے کہ یہ صنعت قرآن میں بھی مستعمل ہوئی ہے، اور قرآن میں اس صنعت کا تجاہل عارف نام رکھنا بے ادبی جیسا ہے؛ اس لیے علامہ سکاکی نے اس کا نام ”معلوم کو غیر معلوم کے طریقہ سے پیش کرنا“ رکھا ہے۔ تجاہل عارف: کہتے ہیں کہ کسی نکتوں کے تحت اس طرح کلام کرنا جس سے معلوم شی سے عدم واقفیت ظاہر ہو؛ بالفاظ دیگر جان بوجھ کر انجان بننا اور ایسا چوکٹوں کی وجہ سے کرنا پڑتا ہے، خطیب قزوینی نے چار نکات بیان فرمائے ہیں۔

● الف= توخیخ کے لیے انجان بننا: اس کی مثال لیلی بنت طریف کا شعر اپنے بھائی کے مرثیہ میں:

أَيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا ÷ كَأَنَّكَ لَمْ تَخْرُجْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ. [في المسند النشربة: ۱۳۲۸]

ت: اے خابور کے درخت! تجھے کیا ہو گیا؟ کہ تو پتہ دار ہوا، شاید تو نے ابن طریف پر رنج نہیں کیا ہے۔ شاعر کو معلوم ہے کہ درخت پتہ دار ہے؛ مگر اس کی توخیخ کے لیے وہ انجان بن رہا ہے۔

● باء= تعریف میں مبالغہ پیدا کرنے کے لیے انجان بننا: اس کی مثال بھتری کا شعر:



الْمَنْعُ بَرَقَ سَرَى، أَمْ ضَوْءُ مَصْبَاحٍ ÷ أَمْ ابْتِسَامَتُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِي. [دیوان لیکنوی: ۱۱۲۲]

ت: کیا بگل کی چمک ظاہر ہوئی، یا چراغ کی روشنی، یا محبوبہ کی مسکراہٹ ظاہری چہرے پر۔ شاعر کو معلوم ہے، وہ محبوبہ کی مسکراہٹ ہے، مگر اس کی تعریف میں مبالغہ کے لیے انجان بن رہا ہے۔

● جیم = برائی میں مبالغہ کے لیے انجان بننا: زہیر بن ابی سلمیٰ کا شعر:

وَمَا أُدْرِي وَمَوْفٍ إِحْسَالٍ أُدْرِي ÷ أَفَقَوْمُ آلِ حَصْنٍ أَمْ نِسَاءُ. [دیوان زہیر: ص: ۵۶]

ل: إحال: یہ فعل مضارع کا متکلم کا صیغہ ہے، جو اسی وزن پر استعمال ہوتا ہے۔ ت: میں نہیں جانتا ہوں، اور غمگین خیال کر لوں گا: کہ محل والے مرد ہیں یا عورت۔ شاعر کو معلوم ہے کہ محل والے جو اس کے خصم ہیں، مرد ہیں، مگر ان کی برائی کرنے کے لیے وہ انجان بن رہا ہے۔ قرآن میں تحقیر کی مثال: کفار کی نبی کے حق میں تحقیر کرنے کی خبر کو اللہ نے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہے: ﴿هَلْ نَدْلِكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يَنْفِكُكُمْ إِذَا مَرَّكُمْ﴾ [س: ۷۰]

حالاں کہ سارے کفار آپ ﷺ کو جانتے تھے، تب بھی انجان بن کر سوال کر رہے ہیں۔

● وال = اظہار محبت کے لیے انجان بننا: اس کی مثال قیس بن الملوّح کا شعر:

بِاللَّهِ يَا ظَلِيَّاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا ÷ لَبَّائِي مَنْكُنَّ؟ أَمْ مِنَ الْبَشَرِ؟ [دیوان محزون ولسی: ۱۱۲]

ت: خدا کی قسم! اے وادی کی ہر نیوں! تم ہمیں بتاؤ: میری لیلیٰ تم میں سے ہے؟ یا انسان میں سے ہے۔ شاعر کو معلوم ہے اس کی لیلیٰ انسان ہے، مگر محبت کے تقاضہ میں انجان بن رہا ہے۔ تعریضاً انجان بنتے ہوئے، اس کی مثال قرآن میں: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِبْرَاهِيمَ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [س: ۲۱۱]

عبارت: منہ: القول بالموجب، وهو ضربان: أحدهما: أَنْ تَقَعَ صِفَةٌ فِي كَلَامِ الْغَيْرِ كُنَايَةً عَنْ شَيْءٍ أُلْبَسَ لَهُ حَكْمٌ، فَتَنْتَبِهَا لِغَيْرِهِ، مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لثَبُوتِهِ لِغَيْرِهِ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ، نَحْوُ: ﴿يَقُولُونَ لَنْ نَرَحَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيَحْرَحَنَ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلُّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ۸]

ترجمہ: تیسویں قسم: القول بالموجب ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم: غیر کے کلام میں کسی شے کا کنایہ کوئی وصف واقع ہو جس کے لیے حکم ثابت کیا گیا ہو، پھر ہم اس صفت کو غیر متکلم کے لیے ثابت کریں اس حکم کو غیر متکلم کے لیے ثبوت و عدم ثبوت کو چھیڑے بغیر۔

● ۳۰۔ قول بالموجب: یعنی تقاضا کے مطابق کلام کرنا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں ایک صفت کو کسی شے کے لیے ثابت کر کے، اس پر کوئی حکم مرتب کر لے، مگر مخاطب اسی صفت کو کسی دوسری شے کے لیے ثابت کر دے، البتہ اس حکم کے ثبوت یا عدم ثبوت سے کوئی تعرض نہ کرے، جیسے: اس کی مثال ﴿يَقُولُونَ لَنْ

عننا إلى المدينة، ليخرجن الاخر منها الاذل و لله العزة و لرسوله ﴿المساقون﴾ منافقوں نے اپنے لیے  
بت کی صفت اور مومنین کے لیے ذلت کی صفت ثابت کر کے اس پر مومنین کو مدینہ سے نکال دینے کا حکم مرتب کیا  
ما، اللہ پاک نے عزت کی صفت مومنین کے لیے، اور ذلت کی صفت منافقین کے لیے ثابت فرمادی، اور اخراج مدینہ  
کے حکم کے ثبوت یا عدم ثبوت سے کوئی تعرض نہیں کیا؛ جیسے: اردو میں کہا جاتا ہے: کوئی ظالم شخص خود کو حق دار سمجھتا ہو، اور  
کسی کا حق مارنا چاہتا ہو، اور وہ کہے: حق حق دار لے کر رہے گا؛ مگر وہ حق اس ظالم کو نہ ملے؛ بل کہ مظلوم کو مل جائے تو  
اس وقت وہ مظلوم ظالم سے کہے: حق حق داری ہی لے کر رہا۔ متکلم نے خود کے لیے حق داری ثابت کی تھی؛ مگر مخاطب  
نے اس صفت کو اپنے لیے ثابت کر لی؛ مگر متکلم کو حق ملا، یا نہیں ملا، اس کو نہیں چھیڑا۔

عبایہ: والثانی: حَمَلَ لَفْظٌ وَقَعَ فِي كَلَامِ الْغَيْرِ، عَلَى خِلَافِ مُرَادِهِ مِمَّا يَحْتَمِلُهُ بِذِكْرِ مُتَعَلِّقِهِ كَقَوْلِهِ  
شَعْرًا: قُلْتُ: ثَقُلْتُ إِذْ أَتَيْتُ مُرَارًا ÷ قَالَ: ثَقُلْتُ كَأَهْلِي بِالْأَيَادِي.

۲- قول بالموجب کی دوسری قسم: متکلم کے کلام میں کسی لفظ کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرنا، کلام میں متعلق کو ذکر  
کر کے؛ جیسے: اس کی مثال: ثَقُلْتُ إِذْ أَتَيْتُ مُرَارًا ÷ قَالَ: ثَقُلْتُ كَأَهْلِي بِالْأَيَادِي. (لاہن حجاج البغدادی فی تہذیب الأدب  
۱۷۱۷ ل: ثَقُلْتُ: بوجھ ڈالنا، بھاری کرنا، وزن دار بنانا۔ ت: میں نے بوجھ ڈالا بار بار آپ کے پاس آ کر، اس نے  
کہا: آپ نے میرے کندھے پر احسنوں کا وزن کر دیا۔ متکلم نے ”ثَقُلْتُ“ سے کوئی اور معنی مراد لیا تھا، اور مخاطب  
نے ”بالایادی“ میں ”ب“ حرف جر لگا کر، دوسرے معنی پر محمول کیا۔ اردو میں اسکی مثال: اقبال نامی شخص کے کسی مجلس  
میں تاخیر سے آنے پر صدر مجلس نے کہا: ”اقبال دیر سے آتا ہے“ تو اقبال نامی شخص نے جواب دیا: ”اقبال تو دیر ہی  
سے آتا ہے“ صدر مجلس نے اقبال سے مراد ذات اقبال لی تھی، اور مخاطب نے اقبال سے بلندی قسمت مراد لی۔

عبایہ: وَمِنْهُ: الْإِطْرَادُ، هُوَ: أَنْ تَأْتِيَ بِأَسْمَاءِ الْمَمْلُوحِ أَوْ غَيْرِهِ وَآبَاءَهُ عَلَى تَرْتِيبِ الْوِلَادَةِ مِنْ غَيْرِ  
تَكْلُفٍ، نَحْوُ قَوْلِ أَحَدِهِمْ: إِنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَّثْتَ عُرُوشَهُمْ ÷ بِعُتَيْبَةَ بْنِ حَارِثِ بْنِ شِهَابٍ.

۳۱- اطراد: ممدوح یا غیر ممدوح کے نام کو اس کے نسب نامہ کی ترتیب سے بیان کرنا بغیر تکلف کے: یعنی آسانی و  
روائی کے ساتھ؛ جیسے: اس کی مثال کسی شاعر کا قول:

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَّثْتَ عُرُوشَهُمْ ÷ بِعُتَيْبَةَ بْنِ حَارِثِ بْنِ شِهَابٍ (الربعة الاسدي في معاني النصوص ۱۲۰/۳)

ت: اگر وہ تجھے قتل کر دے؛ تو (کوئی حرج نہیں ہے)؛ اس لیے کہ ان کی عزت تو نے ختم کر دی عقبہ بن حارث بن  
شہاب کی وجہ سے۔ شاعر نے دوسرے مصرع میں عقبہ اور اس کے باپ و دادا کے نام کے ساتھ بیان کیا ہے۔ الحمد للہ  
بدیع معنوی کی اقسام پوری ہوئی؛ اب آگے مصنف ”بدیع لفظی“ کی سات اقسام بیان کریں گے۔

## محسنات لفظیہ کی سات اقسام ہیں:

عبارت ومنه الحسناس و يقع بين لفظين والحسناس بين اللفظين تشابههما في اللفظ وللحسناس ضرب متعددة:

● ۱۔ تجنیس: دو لفظوں کا تلفظ میں مشابہ اور معنی میں مختلف ہونا، اور اسے ”جناس“ بھی کہتے ہیں، اس کی اولاد دو قسمیں ہیں: ۱۔ تام، ۲۔ غیر تام۔ اور تام کی چار اقسام ہیں: ۱۔ مماثل، ۲۔ مستوفی، ۳۔ ج = متشابه، ۴۔ مفروق۔ اور غیر تام کی بھی چار اقسام ہیں: ۱۔ محرف، ۲۔ ناقص، ۳۔ ج۔ تیسری قسم کی دو صورتیں ہیں: (۱) مضارع، (۲) لاحق، ۳۔ جناس قلب۔ اور دو قسمیں ملحقات میں سے ہیں۔ اور ناقص کی دو شکلیں ہیں: ۱۔ مطرف، ۲۔ مدیل۔ مطرف کی تین صورتیں ہیں: شروع میں نقص ہو، درمیان میں، آخر میں ہو۔ اسی طرح مضارع و لاحق کی بھی تین صورتیں: شروع میں، درمیان میں، آخر میں۔ اسی طرح جناس قلب کی بھی دو صورتیں ہیں: قلب کل، وقلب بعض۔ حاصل کلام: تجنیس کی اصلاً کل دس اقسام ہیں، اور ضمناً کچھ شکلیں ہیں، آسانی کے لیے ۱۵: صفحہ پر نقشہ لکھا گیا ہے، اسے غور سے ذہن نشین کیجئے، پھر کتاب کی عبارت کی تشریح ہوگی۔

● (۱) تام: دونوں الفاظ: حروف، تعداد حروف، بیانات، و ترتیب حروف میں متفق ہو؛ اگر....

☆ مماثل: دونوں ایک ہی نوع ہو، تو مماثل: جیسے: یوم تقوم الساعة، مالبثوا غیر ساعة [۱۰۰:۴۰]

☆ مستوفی: مختلف نوع ہو، تو مستوفی: جیسے: یحییٰ: فعل مضارع، و یحییٰ: علم

☆ متشابه: دو میں سے ایک دو کلمات سے مرکب ہو، اور دونوں کا رسم الخط برابر ہو، جیسے: ذابحة = ذابحة؟

☆ مفروق: دونوں کا رسم الخط مختلف ہو، جیسے: جہام لنا = جاملنا۔

مذکورہ چاروں قسموں میں دونوں الفاظ: نوعیت حروف، تعداد، بیانات: یعنی حرکات اور ترتیب میں متفق ہیں۔

● (۲) غیر تام: دونوں الفاظ: نوعیت حروف، تعداد حروف، حرکات حروف، اور ترتیب حروف: ان چار میں سے کسی

ایک میں مختلف ہو، تو وہ غیر تام ہوگی، اب اگر دو لفظ:

☆ محرف: حرکات میں مختلف ہوں: جیسے: بُرْدٌ = بُرْدٌ، مُفْرِطٌ = مُفْرِطٌ۔

☆ ناقص: تعداد حروف میں کمی ہو، اس کی دو شکل: پہلی شکل: صرف ایک حرف میں کمی ہو، اس کا نام مفروق

ہے، دوسری شکل: چند حروف میں کمی ہو، اس کا نام مدیل ہے۔ مفروق کی تین صورتیں ہیں: وہ کم لفظ شروع میں ہو، جیسے:

اس کی مثال ساق، مساق میں ”م“ کم لفظ شروع میں ہے، یا درمیان میں ہو، جیسے: جہدی و جہدی میں ”ہاء“ درمیان

میں کم ہے، یا آخر میں ہوگا، جیسے: عواصم، و عواصم میں ”م“ کی کمی آخر میں ہے۔

☆ مضارع: حروف کی نوعیت میں دونوں مختلف ہوں، اور اگر وہ دونوں لفظ قریب الخارج ہو، اس کی تین

صورتیں ہیں: وہ مختلف لفظ شروع میں ہو، جیسے: عطاء و عطاء میں ”ع“ ”غ“ کا اختلاف شروع میں ہے، یا درمیان میں ہو، جیسے: لکن۔ لکن میں ”ک“ اور ”س“ کا اختلاف درمیان میں ہے، یا آخر میں ہو، جیسے: حیل، خیر میں ”ل“ اور ”ر“ کا اختلاف آخر میں۔ اور دونوں حروف بعید الخارج ہو، اس کی بھی تین صورتیں ہیں: شروع میں، جیسے: ”ہزہ“ ”لمزہ“ یا درمیان میں، جیسے: نمر، حون۔ نمر، حون، یا آخر میں، جیسے: نمر، آمن۔

☆ جناس القلب: دو لفظ: ترتیب حروف میں آگے پیچھے ہوں، اس کی دو شکلیں ہیں: تمام حروف آگے

پیچھے ہوں، جیسے: فتح، حنف، لحق، و فحل وغیرہ، یا بعض حروف ہی آگے پیچھے ہوں، جیسے: روعاتنا اور عوراتنا میں بعض ہی حروف آگے پیچھے ہیں۔

ملکات جناس: دو قسمیں اور ہیں: جو حقیقت میں جناس نہیں ہیں، مگر جناس جیسی معلوم ہوتی ہیں، اسی لیے اس کا نام ملکات رکھا گیا ہے، اور وہ یہ ہیں: (۱) دونوں لفظ ہم شکل نہ ہوں، بل کہ صرف ہم اشتقاق ہوں، جیسے: اقم اور قیم یہ دونوں قیام سے مشتق ہیں، استغفروا، وغفار، یہ دونوں غفر سے مشتق ہے، (۲) یا وہ دونوں لفظ ہم اشتقاق نہ ہوں، مگر مشابہ اشتقاق ہوں، جیسے: قالوا۔ قالیں: یہ دونوں ہم اشتقاق نہیں ہے، اس لیے کہ قال یہ مشتق ہے قول سے، اور قالیں مشتق ہے قبل سے، دونوں کے اشتقاق ہم شکل جیسے معلوم ہوتے ہیں: اس لیے وہ تشابہ اشتقاق ہوں گے۔ اب آگے عبارت کتاب لکھ رہے ہیں، اس کی تشریح اوپر ہو چکی ہے، لہذا جہاں ضرورت محسوس ہوگی، وہیں تشریح کریں گے۔

عبارت: أو التام منه: أن يتفقا في أنواع الحروف، وفي أعدادها، وفي هيئاتها، وفي ترتيبها: فإن كانا من نوع، كاسمين: سميّ ماثلاً؛ نحو: ﴿و يوم تقوم الساعة يقسم المجرمون، ما لبثوا غير ساعة﴾ تشریح: جناس تام یہ ہے کہ دونوں لفظ: انواع حروف اور تعداد، وہی حالت حروف، و ترتیب حروف میں متفق ہوں، اب اگر دونوں ایک ہی نوع میں سے ہو، مثلاً: دونوں اسم ہوں، تو اسے مماثل کہا جاتا ہے، جیسے: يوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة [۱۰۰:۲۰] اس آیت میں ”الساعة“ دو مرتبہ ہے، دونوں اسم ہے۔

عبارت: وإن كانا من نوعين، سميّ مستوفی: كقوله: ما مات من كرم الزمان فإنه ۛ يحالدي يحيىٰ بن عبد الله. تشریح: اگر دونوں لفظ جو چار چیزوں میں متفق ہے، مختلف نوع میں سے ہو، تو اسے مستوفی کہا جاتا ہے، جیسے: ابو تمام کا قول: ما مات من كرم الزمان فإنه ۛ يحالدي يحيىٰ بن عبد الله. (لالی نام فی دوائے حسن: ۲۰۲) ت: وہ زمانہ کے احسان سے نہیں مرا، اس لیے کہ وہ بھی بن عبد اللہ کے پاس زندہ رہتا ہے، اس شعر میں سچی دو لفظ ہے،

جو چاروں حالت میں متفق ہیں؛ مگر نوع دونوں کی مختلف ہیں، ایک اسم ہے، اور دوسرا فعل مضارع ہے۔

عبارت: أو أَيْضاً: إِنْ كَانَ أَحَدُ لَفْظِيهِ مُرَكَّبٌ، سَمِيَ جِنَاسَ التَّرَكُّبِ، فَإِنْ اتَّفَقَا فِي الْخَطِّ، خُصَّ بِاسْمِ الْمُشْتَبِهِ، كَقَوْلِهِ: إِذَا مَلَكَ لَمْ يَكُنْ ذَا هِبَةٍ، فَلَمَّعَهُ فِدَوْلَتُهُ ذَاهِبَةً. وَإِلَّا خُصَّ بِاسْمِ الْمَفْرُوقِ، كَقَوْلِهِ: كَلُّكُم قَدْ أَخَذَ الْحَامَ وَلَا جَامَ لَنَا، مَا الَّذِي ضَرَّ مُدِيرَ الْحَامِ؟ لَوْ جَاءَ مَلْنَا۔

تشریح: اگر دونوں لفظ: جو چاروں حالتوں میں متفق ہوں، ان میں سے ایک لفظ دو کلمہ سے مرکب ہو، تو اس کی دو قسمیں ہیں: ۱۔= دونوں لفظ کا رسم الخط برابر ہو، اسے مشابہ کہا جاتا ہے، جیسے: ابوالفتح البستی کا قول:

إِذَا مَلَكَ لَمْ يَكُنْ ذَا هِبَةٍ، فَلَمَّعَهُ فِدَوْلَتُهُ ذَاهِبَةً. [فی معامد التسمیص ۲/۲۱۲]

ت: اگر کوئی بادشاہ بخشش والا نہ ہو، تو اسے چھوڑ دے؛ اس لیے کہ اس کی حکومت ختم ہونے والی ہے۔ اس شعر میں شاعر نے ”ذا ہبہ“ کو دو مرتبہ ذکر کیا، دونوں چار حالتوں میں متفق ہیں؛ مگر ان میں سے پہلا ”ذ“ اور ”ہبہ“ دو کلموں سے مرکب ہیں، اور دوسرا ”ذاہبہ“ یہ ایک کلمہ ہے، مگر دونوں ذاہبہ کا رسم الخط برابر ہے۔ ۲۔= اگر دونوں لفظ کا رسم الخط مختلف ہے، تو اسے مفروق کہا جاتا ہے؛ جیسے: اس کی مثال ابوالفتح البستی کا شعر:

كَلُّكُمْ قَدْ أَخَذَ الْحَامَ وَلَا جَامَ لَنَا، مَا الَّذِي ضَرَّ مُدِيرَ الْحَامِ؟ لَوْ جَاءَ مَلْنَا۔ [فی معامد التسمیص ۲/۲۲۱]

ت: تم تمام نے پیالہ ہاتھ میں پکڑا، اور ہمارے لیے کوئی پیالہ نہیں ہے، جام پلانے والے نے ہم سے نرمی نہیں کی؛ تو کس چیز نے اسے نقصان پہنچایا؟ اس شعر میں شاعر نے ”جام لنا“ دو مرتبہ ذکر کیا، پہلا: ”جام“ اور ”لنا“ سے مرکب ہے، اور دوسرا ”جامنا“ فعل ماضی کا صیغہ ہے؛ اور دونوں کا رسم الخط الگ الگ ہیں۔

عبارت: وَإِنْ اِخْتَلَفَا فِي هَيْئَاتِ الْحُرُوفِ فَقَطُّ، يُسَمَّى مُحَرَّفًا، كَقَوْلِهِمْ: ”جُبَّةُ الْبُرْدِ جُنَّةُ الْبُرْدِ“، وَنَحْوُ: ”الْحَامِلُ إِمَامٌ مُعَرِّطٌ أَوْ مُفَرِّطٌ“ وَالْحَرْفُ الْمُشَدَّدُ فِي حَكْمِ الْمَخْفَفِ، كَقَوْلِهِمْ: ”الْبِدْعَةُ شَرُّكَ الشَّرِّكَ“

تشریح: اس متن میں غیر تام کی اقسام کا بیان ہے، ان میں سے پہلی قسم محرف: دو لفظوں کا صرف حرکات میں مختلف ہونا؛ جیسے: اس کی مثال متن سے واضح ہے۔

عبارت: وَإِنْ اِخْتَلَفَا فِي أَعْدَادِهَا، يُسَمَّى نَاقِصًا وَذَلِكَ إِمَّا بِحَرْفٍ: فِي الْأَوَّلِ، مِثْلُ: ﴿وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾، إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ﴿﴾: أَوْ فِي الْوَسَطِ، نَحْوُ: ”جَدِّي، جَهْدِي“ أَوْ فِي الْآخِرِ، كَقَوْلِهِ: ”بِمَلُونٍ مِنْ أَيْدٍ عَوَاصِمٍ عَوَاصِمٍ“ وَرَبَّمَا سَمِيَ هَذَا مُعَرِّفًا، وَإِمَّا بِأَكْثَرِ: إِنْ الْبِكَاءُ هُوَ الشُّفَاءُ، مِنَ الْحَوَى بَيْنَ الْجَوَانِحِ، وَرَبَّمَا سَمِيَ هَذَا مُذَيَّلًا۔

تشریح: اگر دونوں لفظ صرف تعداد حروف میں مختلف ہوں؛ یعنی تعداد حروف میں کمی و بیشی ہو، اس کی دو صورتیں

ہوں گی: ۱- صرف ایک حرف میں کی ہو، ۲- یا ایک سے زیادہ حرف میں کی ہو۔ اگر پہلی صورت ہے؛ تو اسے ناقص کہا جاتا ہے، اور ناقص کی تین شکلیں ہیں، تینوں کو متن میں مثال سے بیان کیا گیا ہے۔ اور اگر دوسری صورت ہے؛ تو اس کی مثال ”جوی۔ وجواج“ ہے، اس میں دوسرے لفظ میں ”ن“، ”ح“ زیادہ ہے، پہلے کے مقابلہ میں، اور اس کا نام مذیل بھی ہے۔

عبارت: و إن اختلفا في أنراعهما، فيشترط أن لا يقع بأكثر من حرف، ثم الحرفان: إن كانا متقاربين سُمي مضارعاً، و هو إما في الأول: نحو: بيني وبين كئني ليل داسٍ و طريق طامسٍ، أو في الوسط: نحو: ﴿و هم ينهون عه و يننون عنه﴾ [الاسم: ۲۱] أو في الآخر: نحو: والخيال معقود بنواصيها الخير.

تشریح: اگر دونوں لفظ: انواع حروف میں مختلف ہوں، اور مختلف حروف: قریب الخارج ہیں؛ تو اسے مضارع کہتے ہیں، مضارع کی تین مثالیں خطیب قزوینی نے پیش کی ہیں، اگر کسی لفظ میں ایک سے زیادہ حروف میں اختلاف ہے؛ تو اسے مضارع نہیں کہا جائے گا؛ بل کہ مضارع کے لیے ضروری ہے کہ اختلاف صرف ایک حرف میں ہو۔

عبارت: و إلا سُمي لاحقاً، و هو: أيضاً إما في الأول: نحو: ﴿و يبل لكل همزة لمزة﴾، أو في الوسط: نحو: ﴿ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق و بما كنتم تمرحون﴾ [غافر: ۷۵]، أو في الآخر: نحو: ﴿و اذا جاءهم أمر من الامن﴾ [النساء: ۸۲]۔

تشریح: اگر وہ مختلف حروف بعید الخارج ہیں؛ تو اسے لاحق سے یاد کیا جاتا ہے، اس کی بھی تین مثالیں دی ہیں۔

عبارت: و إن اختلفا في ترتيبها، سُمي تجنيس القلب: نحو: حسامه فتَح لا و لياؤه حَتَف لا عداؤه و يُسمي قلب كل: نحو: ”اللَّهُم اسر عوراتنا و امن روعاتنا“ و يسمى قلب بعض۔

تشریح: اگر دونوں لفظ صرف ترحیب حروف میں آگے پیچھے ہو گئے ہو؛ تو اسے تجنيس قلب کہتے ہیں، تجنيس کی دو صورتیں ہیں: ۱- تمام حروف آگے پیچھے ہو گئے ہوں، اسے قلب کلی، اور بعض حروف آگے پیچھے ہو گئے ہوں؛ تو اسے قلب بعض کہا جاتا ہے۔ دونوں کی مثال مذکور ہے۔

عبارت: و اذا وقع أحدهما في أول البيت، والآخر في آخره، سُمي مقلوباً مجتجاً، و اذا ولى أحد المتجانسين الآخر، سُمي مزدوجاً و مكرراً و مردداً: نحو: ﴿و جنتك من سبأ نبأ يقين﴾ [النمل: ۲۲]۔

تشریح: اگر قلب کل یا بعض کے دو لفظوں میں سے: ایک شروع کلام میں، اور دوسرا آخر کلام میں ہو؛ تو اسے مقلوب مجتج کہا جاتا ہے، اور اگر دونوں متصل ہو؛ تو اسے مزدوج اور مکرر اور مردد کہتے ہیں۔

عبارت: و يلحق بالجناس شيطان: أحدهما: أن يتجمع اللفظين الاشتقائي: نحو: ﴿فأقم وجهك

للدين القيم ﴿الرزم-۱۳﴾ والثانی: أن تجمعهما المشابهة، وهي ما يُشبه الاشتقاق؛ نحو: ﴿قال إني لعملكم من القالین﴾ [الشراء-۱۶۸]

تشریح: دو قسمیں اور ہیں، جو حقیقتاً جناس نہیں ہیں؛ البتہ جناس کے مشابہ ہیں؛ اس لیے اسے ملحقات میں شمار کیا ہے۔

عبارت: و منه رد العجز علی الصدر: وهو فی النثر أن يجعل أحد اللفظین المکررین أو المتجانسین أو الملحقیین بهما، فی أول الفقرة، والآخر فی آخرها، نحو: ﴿و تخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾ [الأحزاب-۲۷] ونحو: "سائل اللئیم یرجع و ذمعه سائل" ونحو: ﴿استغفروا ربکم انه کان غفارا﴾ [نوح-۱۰] و، نحو: ﴿قال إني لعملكم من القالین﴾ [الشراء-۱۶۸]

● ۲- محسنات لفظیہ کی دوسری قسم رد العجز علی الصدر ہے، رد العجز کہتے ہیں: دو ہم شکل، دو ہم معنی الفاظ، یا صرف ہم شکل، یا ہم مادہ اشتقاق، یا مشابہ اشتقاق میں سے ایک پہلے فقرہ میں ہو، اور دوسرا: دوسرے فقرے میں ہو، آسان زبان میں یوں سمجھئے: کہ جناس کی کوئی بھی ایک قسم کے دو الفاظ میں سے ایک کا کلام کے شروع میں، اور دوسرے کا کلام کے آخر میں ہونا: رد العجز علی الصدر سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس صنعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایسا نثر میں ہوگا، (۲) یا وہ نظم میں ہوگا۔ الف = اگر نثر میں ہے؛ تو اس کی چار مثالیں ہوں گی۔ خطیب قزوینی نے چاروں مثالیں: لف و نشر مرتب طور پر بیان فرمائی ہیں: ﴿پہلی مثال: دو ہم معنی دو ہم شکل الفاظ میں سے ایک پہلے فقرہ میں، اور دوسرا: دوسرے فقرے میں: جیسے: و تخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾ [الأحزاب-۲۷] اس آیت میں "تخشی" دو ہے، دونوں ہم شکل، ہم معنی ہیں، دوسری مثال: دونوں ہم شکل تو ہوں؛ مگر ہم معنی نہ ہوں، ایک شروع کلام میں اور دوسرا آخر کلام میں: جیسے: سائل اللئیم یرجع و ذمعه سائل (کمینہ سے مانگنے والا لوٹ رہا ہے، اور اس کے آنسو بہہ رہے ہیں)، اس کلام میں سائل دو مرتبہ ہے، دونوں ہم شکل تو ہے؛ مگر ہم معنی نہیں ہیں۔ اس کی دوسری مثال: الحیلة تترك الحیلة۔ حیلہ تہیر چھوڑتا ہے۔ حیلہ ہم شکل تو ہے، ہم معنی نہیں ہے، تیسری مثال: دونوں ہم اشتقاق ہوں: ایک شروع میں، دوسرا آخر میں ہے: جیسے: ﴿استغفروا ربکم انه کان غفارا﴾ [نوح-۱۰] اور "غفارا" دونوں کا مادہ اشتقاق "غفر" ایک ہے۔ چوتھی مثال: دونوں لفظ کا مادہ اشتقاق ایک نہ ہو؛ بل کہ مشابہ ہو؛ جیسے: اس کی مثال: قال إني لعملكم من القالین [الشراء-۱۶۸] اس آیت میں "قال"، "قالین" کا مادہ اشتقاق مشابہ ہے۔

عبارت: وفي النظم: أن يكون أحدهما في آخر البيت، والآخر في صدر المصراع الأول، أو حشو، أو المصراع الثاني.

تشریح: ب = رد العجز علی الصدر: اگر نظم میں ہو؛ تو اس کی کل سولہ صورتیں ہوں گی، اس لیے کہ نظم میں دو مصرع

ہوتے ہیں، اور دونوں لفظ کی مذکورہ چار حالتیں ہیں: یعنی (۱) ہم شکل وہم معنی، (۲) ہم شکل صرف، (۳) ہم اشتقاق، (۴) مشابہ اشتقاق۔ اور ان میں سے ہر حالت کی چار چار مثالیں ہوں گی: بایں معنی دونوں لفظوں میں سے ایک دوسرے مصرع کے آخر میں ہوگا، اور دوسرا پہلے مصرع کے شروع میں، یا وسط میں، یا آخر میں، یا دوسرے مصرع کے شروع میں ہوگا۔ اب ان چار صورتوں کو الفاظ کی چار حالتوں میں ضرب دیں گے: تو کل سولہ اقسام ہوں گی۔ ۱۶: صفحہ میں نقشہ پیش کیا گیا ہے: تاکہ اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔

حاصل کلام: الفاظ کی چار حالتوں میں سے ہر ایک کی چار مثالیں ہوں گی، مثلاً دونوں لفظ نظم میں: ہم شکل وہم معنی ہو، اور ان میں ایک دوسرے مصرع کے آخر میں ضرور ہوگا، اور دوسرا کبھی پہلے مصرع کے شروع میں، اور کبھی وسط میں، اور کبھی آخر میں یا دوسرے مصرع کے شروع میں ہوگا، اسی طرح بقیہ تین حالتوں کو اسی پر قیاس کر لیجئے۔ ہمارے مصنف نے الفاظ کی تین حالتوں کی چار چار مثالیں دی ہیں: اور مشابہ اشتقاق کی ایک بھی مثال نہیں دی، ہم آگے کتاب کی ترتیب کے مطابق ہر مثال تحریر کر رہے ہیں۔

۱-: سریع إلى ابن العم يَلْطُم وجهه إلى ليس إلى داعي الندى يسريع [المشرع بن عبد الله وحرني معاهد التنصيص ۲۴۲/۲]

ت: وہ چچا زاد بھائی کو تھپڑ مارنے کے لیے دوڑتا ہے، اور سخاوت کی دعوت دینے والے کی طرف تیز نہیں دوڑتا ہے۔

۲-: تمتع من شميم عرار نجلد: فما بعد العشية من عرايا لصنة بن عبد الله الغنيري في معاهد التنصيص ۲۵۰/۲]

ت: اے مخاطب انجد کے پھول کی خوشبو سے فائدہ اٹھالے! اس لیے کہ آج کے بعد یہ پھول نہ ہوگے۔

۳-: و من كان بالبيض الكواكب مفرماً: فما زالت بالبيض الفواضب سُفراً [لاي تمام في ديوان مصر ۱۶۶]

ت: جو شخص ابھری ہوئی پستان والی اور گوری غورتوں کا دلدادہ ہو تو ہوا کرے، میں برابر تیز کاٹنے والی تلواروں کا دلدارہ بنوں گا۔

۴-: وإن لم يكن إلا معرج ساعة: قليلاً فإني نافع لي قليلاً [لدي حرني معاهد التنصيص ۲۴۳/۲]

ت: اگرچہ (محبوبہ کے گھر) کچھ دیر ٹھہرنا ملے، سو میرے لیے وہ تھوڑا بھی نافع ہے۔

توضیح: چاروں اشعار میں لفظ کی پہلی حالت: ہم شکل ہونا وہم معنی ہونا۔ کی مثالیں ہیں۔ پہلے شعر میں ”سريع“ دوسرے شعر میں ”عرار“ تیسرے شعر ”مفرغ“ چوتھے میں ”قليلاً“ اور یہ چاروں کلمات ہم شکل وہم معنی استعمال ہیں۔

۵-: دعاني من ملائكما سفاهاً: فداعني الشوق قبلكما دعاني [الرفاعي في معاهد التنصيص ۲۶۵/۲]

ت: تم دونوں مجھے بے وقوفی سے ملامت کرنا چھوڑ دو! اس لیے کہ شوق کے داعی نے مجھے آپ سے پہلے پکارا ہے۔

۶-: وإذا البابل أفصح بلغاتها: فأنف البابل يا حتماء بابل [الغمار في معاهد التنصيص ۲۲۶/۲]

ت: جبکہ بابل اپنا فصیح زبان میں گائے: تو تم غموں کو دور کرو جام سے شراب پی کر۔



۳-: فمشغوف بآيات المثاني ÷ مفتون بر نأت الحثانی [للقاسم الحريري في معاهد التصحيح ۲/۲۷۲]

ت: بعض لوگ آیات قرآنی کے دلدادہ ہیں ÷ تو کچھ لوگ فرامیر کے نعروں کے دلدادہ ہیں۔

۴-: املتهم ثم ناملتهم ÷ فلاح لی أن ليس فيهم فلاح [للقاسم الحريري في معاهد التصحيح ۳/۲۷۷]

ت: میں نے ان سے امید وابستہ کی، پھر ان میں غور کیا ÷ تو ظاہر ہوا میرے لئے کہ ان میں کوئی فلاح نہیں ہے۔

توضیح: یہ چاروں اشعار لفظ کی دوسری حالت: سرف ہم شکل ہونا۔ کی مثالیں ہیں: پہلے شعر میں ”دعائی“ دوسرے میں ”بلائ“ تیسرے میں ”الثانی“ اور چوتھے میں ”فلاح“ چاروں الفاظ دوسرے استعمال ہوئے ہیں، جو ہم شکل تو ہیں مگر ہم معنی میں مختلف ہیں۔

۱-: ضرائب أبدعتها في السماح ÷ فلسنا نرى لك فيها ضرباً (البصري، في النجدة: ۱۲۴/۲)

ت: وہ طہائج جس کو تو نے ایجاد کیا سخاوت میں، ہم اس میں تیرا کوئی نظیر نہیں دیکھتے۔

۲-: إذا المرء لم يحزن عليه لسانه ÷ فليس على شيء سواه يخزان [البصري الغفر في حقائق: ۲۴۸]

ت: جب کوئی آدمی اپنی زبان کی اپنے سے حفاظت نہ کر سکے ÷ تو، پھر وہ کسی اور چیز کی حفاظت نہیں کر سکتا۔

۳-: لو اختصرت من الإحسان زركم ÷ والعذب يُهجر للإطراف في الاختصار [البصري العلوي المعري في معاهد التصحيح ۳/۲۸۸]

ت: اگر تم احسان کرنا کم کر دو؛ تو میں تمہیں ملا کروں گا، میٹھا پانی زیادہ ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

۴-: فدع الوعيد فما واعدك ضائري ÷ أطنين أجنية الدباب يضير [البصري في معاهد التصحيح ۳/۳۸۸] ت: تو

دھکی رہنا چھوڑ دے؛ اس لیے کہ تیری دھکی مجھے نقصان نہ دے گی، کیا کھس کے پروں کی جھنجھاہٹ نقصان دیتی ہے۔

۵-: وقد كانت البيض القواضب في الوغى ÷ بواير فقهى الآن من بعده بقر [ابو تمام في ديوانه: ۳۲۸]

ت: کٹنے والی، چمک دار، تلواریں میدان کارزار میں کانٹے والی تھیں؛ مگر وہ اب اس کے بعد بتر: یعنی بے فائدہ ہو گئی۔

توضیح: یہ پانچوں اشعار لفظ کی تیسری حالت: ہم مادہ اشتقاق ہونا۔ کی مثالیں ہیں۔ پہلے شعر میں ضرائب، دوسرے

میں ”مخزن و خزان“ تیسرے میں ”اختصرتم و خصر“، اور چوتھے میں ”ضائری و يضير“، اور پانچوں میں

”براقرو بتر“ ہیں: یہ پانچوں کلمات: ہم مادہ اشتقاق ہیں، البتہ تیسرے شعر میں ”اختصرتم و خصر“ یہ لفظ کی

چوتھی حالت: مشابہ اشتقاق۔ کی مثال ہو سکتی ہے؛ اس لئے کہ اختصرتم: اختصار سے اور خصر خصر سے ماخوذ ہے، جو ایک

مادہ نہیں ہے، ہاں! اگر اختصار کا مادہ اشتقاق مجرد ”خصرة“ سمجھئے تو یہ تیسری حالت (ہم اشتقاق) کی مثال بنے گی

۔ مصنف نے چوتھی حالت کی مثال نہیں دی ہے، وجہ معلوم نہ ہو سکی، ہم قرآن کی چند آیتیں ذکر کرتے ہیں؛ جس میں دو

لفظ مشابہ اشتقاق کے قبیل سے ہے (۱) ﴿إِلَّا الْأَرْضُ، أَرْضِيكُمْ بِالْحَيَاةِ﴾ [البقرة: ۲۸۱] میں ”الارض“ اور ”رضيكم“

مشابہ اشتقاق ہے۔ (۲) ﴿وَجْنَى الْحَتِّينِ﴾ [رحمن ۱۰۱] میں ”جنى“ اور ”حتّین“ یہ مشابہ اشتقاق ہے، شعر میں اس کی مثال تیسری کا شعر:

و إذا ما رباح جودك هبت + صار قول العذول فيها هباءً. میں ”هبت و هباءً“ یہ مشابہ اشتقاق ہے۔  
 عبارت: منہ: السجع قيل هو: ان توطو الفاصلتين من الشر على حرف واحد، وهو معنى قول السكاكي: هو في اسنرك القافية في الشعر، وهو: مُطَرَّف: ان احتصفا في الوزن نحو: ﴿مالكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم أطوارا﴾ [نوح: ۱۲-۱۴] وإلا: فإن كان ما في إحدى القريتين، أو أكثره، مثل ما يقابله من الأخرى في الوزن والتقفية، فترصيعٌ نحو: ﴿فهو يطيع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه﴾ وإلا متوازي: نحو: ﴿فيها سرر مردوعة و اكواب موضوعة﴾۔

● ۳۔ بدیع لفظی کی تیسری قسم: سجع ہے، سجع: دو فقروں یا دو مصرعوں کا آخری حرف میں موافق ہونا: یعنی آخری حرف ایک طرح کا ہو، نثر میں اسے فاصلہ اور نظم میں اسے قافیہ کہتے ہیں، اس کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ مطرف، ۲۔ ترصیع، ۳۔ متوازی۔ ہر ایک کی تعریف سے پہلے چند اصطلاحی کلمات کا علم ضروری ہے، قافیہ و فاصلہ: دونوں ایک ہی چیز ہے: یعنی آخری حرف کو نظم میں قافیہ، اور نثر میں اسے فاصلہ سے یاد کرتے ہیں۔ قرینہ: یعنی کلام کا ٹکڑا، چاہے مفرد ہو، یا جملہ ہو، اسے فقرہ بھی کہہ سکتے ہیں، وزن سے مراد: وزن شعری ہے؛ نہ کہ وزن صرفی، وزن شعری میں حرکات و سکنات کا اعتبار ہوتا ہے۔

● ۱۔ سجع کی پہلی قسم مطرف: دو کلمات کا آخری حرف میں موافق ہونا، اور ان دونوں لفظ کا وزن میں مختلف ہونا، جیسے۔ اس کی مثال آیت کریمہ ﴿مالکم لا ترجون لله وقارا وقد خلقکم اطوارا﴾ [نوح: ۱۲-۱۴] اس میں آخری حرف ”راء“ ہے، مگر ”وقارا“ اور ”اطوارا“ کا وزن مختلف ہے۔

● ۲۔ سجع کی دوسری قسم ترصیع: دو فقروں کا آخری حرف میں موافقت کے ساتھ وزن میں بھی موافق ہونا۔ یعنی دونوں فقرے ایک دوسرے کے مکمل وزن و قافیہ میں مشابہ ہو، جیسے: حریری کہتا ہے: ﴿یطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه﴾ میں دونوں فقرے مکمل مشابہ ہے، بطبع، يقرع، الاسجاع، الاسماع، جواهر، زواجر، لفظه، وعظه۔

● ۳۔ سجع کی تیسری قسم متوازی: دو فقروں کے درمیان مکمل، یا اکثر میں وزن میں مشابہت نہ ہو، جیسے: آیت کریمہ ﴿فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة﴾ [الناس: ۱۲-۱۳]۔ آخری کلمات ہم وزن و ہم قافیہ ہیں، مگر ”سرر“ اور ”اكواب“ میں اختلاف ہے، آگے سجع کے درجات بیان فرما رہے ہیں۔

عبارت: قيل أحسن السجع ما تساوت قرائنه، نحو: ﴿ففي صدر مخضود، وطلع منضود، و ظل ممدود﴾ ثم ما طالت قريته القافية، نحو: ﴿والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى﴾ او الثالثة، نحو: ﴿خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه﴾۔

تشریح: ابن اثیر نے سجع کے تین درجات کیے ہیں: اس کو ہمارے مصنف ذکر ہے ہیں ۱۔ سجع کا بہترین درجہ جس کلام میں بھی قرینہ مساوی ہو، جیسے: ﴿ففي صدر مخضود و طلع منضود و ظل ممدود﴾ [الوانعة ۲۸-۲۹] ۲۔ جس میں تمام فقرے مساوی نہ ہوں، مگر دوسرا فقرہ پہلے فقرہ کے مقابلہ میں لمبا ہو، جیسے: ﴿والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى﴾ [نعم: ۲۰۱] یہاں ”هوى“ اور ”غوى“ میں سجع ہے، اور دوسرا فقرہ: یعنی ﴿ما ضل صاحبكم﴾ لمبا ہے، ۳۔ تیسرا فقرہ پہلے دو سے لمبا ہو، جیسے ﴿خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه﴾ [حجۃ: ۳۱-۲] تیسرا فقرہ ”ثم الجحيم“ یہ پہلے دو کے مقابلہ میں لمبا ہے۔

عبارت ولا يحسن ان تؤتي قريته أقصر منها كثيرا. و الأسجاع مبنية على سكون الاعجاز، كقولهم: ما أبعد ما فات و ما أقرب ما هو آت، قيل: ولا يقال في القرآن أسجاع، بل يقال فواصل و قيل: السجع غير مُتَحَصٍّ بالنشر، مثاله من النظم قوله شعر: تجلى به رُشدي وأُثِرَتْ به يدي و فاض به بُمدي و أوري به زُندي۔

تشریح: اگر دوسرا فقرہ پہلے سے بہت چھوٹا ہو، تو یہ سجع مستحسن نہیں ہے۔ کثراً کی قید لگا کر وہ صورت خارج کر رہے ہیں، جس میں دوسرا فقرہ زیادہ چھوٹا نہ ہو، معلوم ہوا اگر کسی سجع میں دوسرا فقرہ زیادہ چھوٹا نہ ہو، تو وہ مستحسن ہوگا، جیسے: اس کی مثال سورۃ فیل: ﴿الم تر كيف فعل ربك﴾ [فیل: ۱-۲] پہلا مصرع نو کلمات کا ہے، اور دوسرا مصرع چھ کلمات کا ہے، اور زیادہ لمبا ہونے کی صورت میں غیر مستحسن ہونے کی وجہ مخاطب کے توقع سے پہلے جملہ کا پورا ہونا لازم آتا ہے، اس لیے کہ جب پہلا قرینہ لمبا ہے، تو اب مخاطب دوسرے قرینہ میں اسی قدر لمبا ہونے کی توقع رکھے گا، مگر چھوٹے ہونے کی صورت میں خلاف توقع ختم ہوگا اور یہ غیر مستحسن ہے۔

والاسجاع مبنية: سجع کی بنیاد آخری حرف کے سکون پر ہے، یعنی سجع میں آخری حرف کو ساکن کر دیا جاتا ہے، اس کی دو صورتیں ہیں: ۱۔ اگر آخری حرف پہلے سے ساکن ہو، یا مساوی حرکت ہو، تو ساکن کرنا افضل ہے، اور اگر آخری حرف مختلف الحركۃ ہو، تو ساکن کرنا واجب ہے، جیسے: عربوں کا قول: ما أبعد ما فات و ما أقرب ما هو آت، اس جملہ میں فات کی تاء مکسورہ اور آت کی تاء مجرورہ ہے، لہذا یہاں سجع کے لیے ساکن کرنا واجب ہے۔

قيل: بعض حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن میں سجع کو سجع سے یا نہیں کریں گے، بل کہ اسے فاصلے سے تعبیر کرنا چاہئے

کیوں کہ سچ کہتے ہیں: کبوتری کی آواز کو، اور ایسے معنی والے لفظ سے قرآن کی صنعت کو یاد کرنا ہے ادبی معلوم ہوتی ہے؛ لہذا سچ کے بجائے قاصد کہا بہتر ہے۔

السجع غیر معصوم: سجع کی صنعت صرف نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بل کہ اس کا تحقق نظم میں بھی ہوتا ہے مثلاً ابو تمام کا شعر: تجلی بہ رُشدی و اُثرت بہ یدی و قاض بہ یمیدی و اُری بہ رُندی، [فی دیوانہ: ۱۶/۲]۔  
ت: اس کی وجہ سے میری ہدایت ظاہر ہوئی، اور میرا ہاتھ غنی ہوا، اور اس سے میرا مال بڑھا، اور اس سے میری ہمتاں آگ پکری۔ اس شعر میں ”رُشدی“، ”یدی“، ”یمیدی“، ”رندی“ میں سجع ہے۔

عبارت: و من السجع علی هذا القول، ما یُسَمَّى التَّشْطِیرُ، و هو جعلُ کلِّ من شطری البيت سجعاً مخالفاً لاُختها، کقولہ شعر: تدبیرُ معصمٍ باللہ منتقمٌ ÷ للہ مرتغبٌ فی اللہ مرتقبٌ۔  
ترجمہ: اس قول پر سجع کی ایک قسم اور ہے: جسے تشطیر کہا جاتا ہے، شعر کے دو مصرعوں کا سجع میں ایک دوسرے کا مخالف السج ہونا؛ جیسے: شاعر کا قول ”تدبیر معصم“۔

تشریح: سجع کی ایک قسم اور ہے، جسے تشطیر کہا جاتا ہے، شعر کے دو مصرعوں کا سجع میں ایک دوسرے کا مخالف السج ہونا؛ البتہ ہر مصرع کے دو فقروں کا باہم سجع میں موافق ہونا؛ جیسے: اس کی مثال: ابو تمام کا شعر:

تدبیرُ معصمٍ باللہ منتقمٌ ÷ للہ مرتغبٌ فی اللہ مرتقبٌ۔ [فی دیوانہ، ص: ۱۱-۱۶]

ت: معصم باللہ کی سوچ جو انتقام لینے والا، اللہ ہی کے لیے راغب، اور اللہ کے امور میں حفاظت کرنے والا ہے۔ پہلے مصرع میں معصم و یحتم اور دوسرے میں مرتقب و مرتقب: دونوں باہم سجع میں موافق ہے، لیکن مصرع اول و ثانی دونوں سجع میں مخالف ہیں، پہلے میں ”میم“ ہے اور دوسرے میں ”باء“ ہے۔

عبارت: منہ: الموازنة، وھی: تساری الفاصلتين فی الوزن دون التقیة، نحو قوله تعالى: ﴿و نمارق مصفوفة و زرابی مبثوثة﴾ فان كان ما فی إحدى القرینین أو اکثرُهُ مثلاً ما یقابله من الأخری فی الوزن، حصَّ بِسَمِ الْمُمَاثِلَةِ، نحو: ﴿و آتینهما الكتاب المستبین و هدیٰ لهما الصراط المستقیم﴾ و قوله شعر: مہا الوحش إلا أن ہاتا أو ائس ÷ قنا الخط إلا أن تلک ذوابل۔

۴۰: بدیع لفظی کی چوتھی قسم موازنہ ہے، موازنہ کا مطلب دو فقروں یا دو مصرعوں کے فاصلے متفق ہوں؛ مگر آخری حرف: یعنی قافیہ میں مختلف ہوں؛ بالفاظ دیگر کلام کے قرینہ وزن میں متفق ہوں، اور قافیہ میں مختلف ہوں، جیسے: اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿و نمارق مصفوفة و زرابی مبثوثة﴾ [الناب: ۱۰-۱۵] اس آیت میں ”نمارق“، ”زرابی“ اور مصفوفہ، مبثوثة ہم وزن ہیں؛ مگر قافیہ (قاف، یاء، ثاء، فاء) میں مختلف ہے۔ پھر اگر دونوں فقرے

ایک دوسرے کے وزن میں مماثل، یا ایک کا اکثر دوسرے کے مساوی ہو وزن میں، تو اس کو مماثلت کہتے ہیں؛ جیسے: ﴿وَاتَيْنَهُمَا الْمِصْبِينَ وَهَدَيْنَهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الصافات ۱۱۷-۱۱۸] آیت میں دونوں کا اکثر حصہ ایک دوسرے کے مماثل و مساوی ہے: فاعل، مفعول اول، مفعول ثانی اور ان کی صفت: ہم وزن ہیں، صرف اختلاف فعل میں ہے۔

دوسری مثال ابوتام کا شعر: مَهَا الْوَحْشُ إِلَّا أَنْ هَاتَا أَوْ اِنْسُ ÷ قَنَا الْخَطُّ إِلَّا أَنْ بَلَكَ ذَوَابِلُ - [فی حیو الہ - ۲۲۶]

ل: مہا: مہات کی جمع ہے وحشی گائے، خط: ایک جگہ کا نام ہے۔ قنا: قناہ کی جمع ہے نیزہ۔ ت: دو (عورتیں) نیل گائے کی طرح ہیں؛ مگر فرق یہ ہے کہ وہ عورتیں مانوس ہیں، اور (قد و قامت میں) خطی نیزے کی طرح ہیں؛ مگر وہ عورتیں تروتازہ ہیں۔ اس میں اکثر حصہ ہم وزن ہے: مہا = قنا، و وحش = خط، ہاتا = تلک، او انس = ذوابل۔

عبارت: نو منه: القلب، کقولہ: مَوْدُّهُ تَذْوُمٌ لِكُلِّ هَوٍ ÷ وَهَلْ كُلُّ مَوْدُّهُ تَدْوَمٌ. فی التریل: ﴿کُلْ فِي فَلَكٍ﴾. ﴿وَرَبِّكَ فُكْرٍ﴾۔

۵- بدیع لفظی کی ایک قسم قلب ہے، قلب: ایسا کلام استعمال کیا جائے جسے سیدھا اور الٹا دونوں طرح سے پڑھا جا سکتا ہو، جسے اس کی مثال قاضی الارجانی کا شعر:

مَوْدُّهُ تَذْوُمٌ لِكُلِّ هَوٍ ÷ وَهَلْ كُلُّ مَوْدُّهُ تَدْوَمٌ - [فی معاد المصبر ۳/ ۲۹۵]

ت: اس کی محبت ہر مصیبت کے لیے دائمی ہے، اور کیا ہر شخص ایسا ہے جس کی محبت دائمی ہے۔ اگر اس شعر میں اخیر سے شروع کیا جائے تو اصل کلام ہی حاصل ہوگا، اور کلام مجید میں ﴿کُلْ فِي فَلَكٍ﴾ [الاحقاف ۳۲] ﴿وَرَبِّكَ فُكْرٍ﴾ اسی قبیل سے ہے۔ یہ نوع تکلف سے خالی نہیں ہے۔ علامہ حریری نے سوہواں مقامہ: مقامات حریری میں پورا ایسا ہی تحریر کیا ہے۔

عبارت: و منه التشريع و هو بناء البيت على قافيتين يَصْبُحُ المعنى عند الوقوف على كل منهما۔

۶- تشریع: شعر کی بنیاد ایسے دو قافیوں پر رکھنا کہ ان میں سے جس کسی پر وقف کیا جائے معنی صحیح ہو جائیں، بالفاظ دیگر: شعر میں دو یا دو سے زیادہ قافیوں کو استعمال کیا جائے کہ اگر کسی کو حذف کر دیا جائے تب بھی شعر مکمل رہے؛ جیسے: اردو میں اس کی مثال: غیر کے آنے میں گھر تیرے ہے نقصان تیرا ÷ میں تیرے واسطے کہتا ہوں کہا مان میرا۔

شعر مذکور میں نقصان اور مان اسی طرح ”تیرا“ اور ”میرا“ دو دو قافیے ہیں؛ چنانچہ اگر دوسرا قافیہ یعنی ”میرا“ اور ”تیرا“ کو حذف کر دیا جائے؛ تب بھی شعر مکمل باقی رہے گا، خطیب قزوینی نے اس کی مثال میں علامہ حریری کا شعر پیش کیا ہے، جو ہمارے خیال میں یہاں ٹھیک نہیں ہے؛ اسی لیے ہم نے اردو میں شعر پیش کیا۔ حریری کا قول: يَا خَطِيبَ الدُّنْيَا الدُّنْيَا نَبِيَّةٌ إِنَّهَا: شَرُّكَ الرَّحَى وَ قَرَاءَةُ الْإِكْلَامِ [مقدمہ: الحریری دار الفکر، ص ۲۶۶] ت: اے گندی دنیا کے طالب! بلاشبہ یہ دنیا ہلاکت کا جال ہے، اور غموں کا گڑھا ہے۔

عبارت: و منه: لزوم ما لا يلزم، و هو: ان يحتمى قبل حرف الروى، او ما في معناه من الفاصلة، ما ليس بلازم في الشجع، نحو: ﴿فاما اليتم فلا تفهر و اما السائل فلا تنهر﴾ و قوله: سأشكر عُمراً إن تراخت منيتي ÷ أيادى لم تُمنن وإن هي جَلَّتْ. فتى غير محجوب الغنى عن صديقة ÷ و لا مُظهِرُ الشكوى، إذا النعلُ زَلَّتْ. رأى خَلَّتِي مِنْ حَيْثُ يَخْفِي مَكَائِهَا ÷ فكانت قذى عينية حتى تَجَلَّتْ.

● ۷-: بدیع لفظی کی ساتویں قسم لزوم مالا یلزم ہے، یعنی حرف روی سے پہلے (کلام کا آخری حرف) ایسا حرف لایا جائے جس کا جمع کے لیے ہونا ضروری نہ ہو؛ بالفاظ دیگر جمع کہتے ہیں آخری حرف میں موافق ہونا؛ مگر متکلم آخری حرف سے پہلے والے حرف میں بھی موافقت لائیں، اسے مالا یلزم کہتے ہیں؛ جیسے: اس کی مثال آیت کریمہ ﴿فاما اليتم فلا تفهر و اما السائل فلا تنهر﴾ [المس: ۹-۸] اس آیت میں حرف روی ”راء“ ہے، جمع محقق ہے، باوجود اس کے اس سے پہلے دونوں جگہ ”ہاء“ لائی گئی ہے، اسی طرح عبداللہ بن زبیر لاسدی کا قول عمرو بن عثمان بن عفان کو:

سَأَشْكُرُ عُمَرًا إِنْ تَرَاخَتْ مِنِّي ÷ أَيَادِي لَمْ تُمَنَّ وَإِنْ هِيَ جَلَّتْ. [في ديوان عبد الله بن زبير: ص ۱۶۲]

فتى غير محجوب الغنى عن صديقة ÷ و لا مُظهِرُ الشكوى إذا النعلُ زَلَّتْ.

رأى خَلَّتِي مِنْ حَيْثُ يَخْفِي مَكَائِهَا ÷ فكانت قذى عينية حتى تَجَلَّتْ. [في حراسة الأدب: ۱۶۶/۲]

نت میں عمر کا شکر ادا کروں گا اگر میری موت مؤخر ہوگی ÷ احسان پر احسان نہیں جکلا یا گیا اگر چہ وہ بڑے ہوں۔

وہ ایسا نوجوان ہے اس کی مال داری اس کے دوست سے چھپی ہوئی نہیں ÷ وہ شکایت ظاہر نہیں کرتا جب پاؤں اس کے پھس جائیں۔ اس نے میری حاجت ایسی جگہ سے دیکھا؛ جہاں سے وہ نظر نہیں آسکتی ÷ پھر میری ضرورت اس کی آنکھوں کا تنکہ بن گئی حتی کہ وہ ختم ہوگئی۔ ان اشعار میں حرف ”روی“ ”ت“ ہے، جس سے جمع محقق ہے؛ باوجود اس کے کہ حرف روی سے پہلے ہر جگہ لام کو لازماً ذکر کیا ہے۔

نوٹ: اس نوع کے نام رکھنے پر اعتراض ہے؛ حالاں کہ اس میں مالا یلزم کا لزوم نہیں ہوتا؛ بل کہ یہاں تو متکلم خود اس کو اپنے اوپر لازم کرتا ہے؛ لہذا اس کا نام التزام مالا یلزم ہونا چاہئے۔

عبارت: اصل الحسن في ذلك كله أن يكون الالفاظ تابعة، للمعاني دون العكس۔

تشریح: بدائع لفظیہ کا اصل حسن اس میں ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوں؛ نہ کہ معانی الفاظ کے؛ اس لیے کہ بہت سے لوگ الفاظ کو پہلے متعین کرتے ہیں، پھر کلام کرتے ہیں جس سے کلام بعض اوقات بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔

هذا ما نيسر - بإذن الله - شرحه و تحريره من اصول تلخيص المفتاح.

### ﴿عامۃ فی السرقات الشعریۃ، وما یَتَّصِلُ بِهَا، وَغیرِ ذلک﴾ ❀

ترجمہ: یہ فن ثالث کا خاتمہ ہے سرقات شعر یہ اور ان چیزوں کے بیان میں (جو ان سرقات) سے متعلق ہیں، اور اس کے علاوہ کے بیان میں۔ تشریح: علم بدیع کے متعلق کچھ چیزیں خاتمہ کے عنوان سے ذکر کر رہے ہیں: مثلاً: سرقات شعر یہ، اقتباس، تلخیص وغیرہ، بعض حضرات نے اس کو کتاب کا خاتمہ قرار دیا ہے، مگر یہ بات صحیح نہیں ہے؛ بلکہ یہ فن ثالث کا خاتمہ ہے؛ کیوں کہ علامہ قزوینیؒ نے اپنی کتاب ”الایضاح“ میں اس کی تصریح کی ہے کہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے وہ علم بدیع کے اصول ہیں۔

عبارت ذاتفاق القائلین، إِنْ كَانَ فِي الْغَرَضِ عَلَى الْعَمُومِ - كَالْوَصْفِ بِالشَّجَاعَةِ، وَالسَّخَاءِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ - فَلَا يُعَدُّ سَرَقَةً، يَلْتَقِرُّهُ فِي الْعُقُولِ وَالْعَادَاتِ، وَإِنْ كَانَ فِي وَجْهِ الدَّلَالَةِ؛ كَالْتَشْبِيهِ، وَالْمَجَازِ، وَالْكُنَايَةِ، وَكَذَلِكَ هِيَ تَدُلُّ عَلَى الصِّفَةِ؛ لِاخْتِصَاصِهَا بِمَنْ هِيَ لَهُ - كَوَصْفِ الْحَوَادِ بِالتَّهَلُّلِ عِنْدَ وَرُودِ الْعُقَاةِ، وَبِالسَّخِيلِ بِالْعُبُوسِ مَعَ سَعَةِ ذَاتِ الْبَدَنِ - فَإِنْ اشْتَرَكَ النَّاسُ فِي مَعْرِفَتِهِ لِاسْتِقْرَارِهِ فِيهِمَا؛ كَتَشْبِيهِ الشَّجَاعِ بِالْأَسَدِ، وَالْحَوَادِ بِالْمَخْرَمِ، فَهُوَ كَالْأَوَّلِ؛ وَلَا حَاجَ أَنْ يُدَّعَى فِيهِ السَّبْقُ وَالزِّيَادَةُ.

ترجمہ: دو قائلوں کا اگر اتفاق ہو جائے غرض عام میں، جیسے: بہادری اور سخاوت کا بیان، اور اس کے مانند، پس شمار نہیں کیا جاتا ہے وہ سرقة، اس کے عقول اور عادتوں میں ثابت ہونے کی وجہ سے، اور اگر قائلین کا اتفاق دلالت کے طریقے میں ہو، جیسے: تشبیہ اور مجاز اور کنایہ اور ان بیہات کا ذکر جو کسی صفت پر دلالت کرتی ہیں، اس صفت کے اس شخص کے ساتھ نقص ہونے کی وجہ سے جس کے لئے وہ صفت ثابت ہے۔ جیسے: سخی کو بشارت کے ساتھ متصف کرنا ساکلوں کے آنے کے وقت، اور بخیل کو مالدار کی باوجود ترش روئی سے متصف کرنا؛ پس اگر لوگ اس (وجہ دلالت) کی معرفت میں شریک ہوں، ان کے عادات و عقول میں مستقر ہونے کی وجہ سے، جیسے: بہادری کی تشبیہ شیر کے ساتھ، اور سخی کی سمندر کے ساتھ، اور وہ اول کی طرح ہے، اور اگر مشترک نہوں؛ تو جائز ہے کہ اس (وجہ دلالت) کی اس نوع میں سبقت و زیادتی کا دعویٰ کیا جائے۔

تشریح: دو قائل اگر متفق ہو جائیں کسی وصف عام کے بیان کرنے میں، جیسے: وصف شجاعت، اور وصف سخاوت، وغیرہ: یعنی اس وصف کے ذریعہ کسی کی تعریف کریں؛ تو سرقة نہیں کہیں گے؛ اس لئے کہ یہ اوصاف عادات و عقول میں موجود ہیں، اور لوگ اس کو عامۃ استعمال کرتے ہیں۔

وَإِنْ كَانَ فِي وَجْهِ الدَّلَالَةِ: أَوْ أَمَّا دُو قَائِلُونَ كَالْإِتْفَاقِ طَرِيقِ دِلَالَتِ فِي هُوَ، جِيسَ: تَشْبِيهِ، مَجَازٍ، كُنَايَةٍ، بِأَسَى طَرِيقِ انْ بِيَهَاتِ كَا ذَرَكُنَا جَو كَسَى صِفَتِ پَر دِلَالَتِ كَرْتِي هِي، اِنْ بِيَهَاتِ كَسَى مَوْصُوفِ كَسَى مَعَهُ نَقْصِ هُونِ كِي وَجْهِ سِ وَه حَرَكَاتِ

کسی صفت پر دلالت کرنے والی ہیں، مثلاً: سخی کو متصف کرنا چہرہ کھل جانے کے ساتھ؛ جب کہ اس کے پاس سوال والے آئیں؛ مثلاً: یوں کہے کہ فلاں کا چہرہ کھل گیا: یعنی اس کے پاس حاجتمند آیا، اور بخیل کو عیوس: یعنی چہرہ بگاڑنے کے ساتھ؛ جب کہ اس کے پاس سائل آئیں؛ مثلاً: قداں آدمی نے چہرہ بگاڑ دیا جب کہ اس کے پاس سوال کرنے والا آیا، حالاں کہ وہ اس کا سوال پورا کر سکتا تھا۔ اگر ان بیانات اور اوصاف کو بیان کرنے میں لوگوں کو اس کی معرفت حاصل ہے؛ تو اس کو بھی سرقہ نہیں کہا جائیگا؛ جیسے: شجاع کو اسد کے ساتھ، اور سخی کو عر کے ساتھ۔

عبارت: وَهُوَ ضَرْبَانِ؛ خَاصٌّ فِي نَفْسِهِ غَرِيبٌ، وَعَامِيٌّ تُصَرَّفُ فِيهِ بِمَا أُخْرِجَهُ مِنَ الْإِبْتِدَالِ إِلَى الْغَرَابَةِ؛ كَمَا مَرَّ. فَالسَّرْقَةُ وَالْأَخْذُ نَوْعَانِ بَظَاهِرٍ، وَغَيْرُ بَظَاهِرٍ.

ترجمہ: اور اس کی (جس دلالت کے طریق کی معرفت میں عام لوگ مشترک نہ ہوں) دو قسمیں ہیں: خاصی فی نفسہ غریب، (جو بلا تامل حاصل نہ ہو)، اور عامی جس میں کوئی ایسا تصرف کیا گیا ہو، جس کی بناء پر ابتدال سے غرابت کی طرف آجائے، جیسا کہ گزرا۔ چنانچہ اخذ اور سرقہ کی دو قسمیں ہیں: ظاہر، اور غیر ظاہر۔

تشریح: وجہ دلالت ایسی ہو کہ اس کی شناخت میں سب شریک نہ ہوں؛ تو اس کی دو قسمیں ہیں: اول: وہ ہے جو فی نفسہ خاص ہو، یعنی: بغیر غور و فکر کے اسے حاصل نہ کیا جاسکے، دوم: جو عام ہو جس کو عام لوگ جانتے ہوں، مگر اس میں تصرف کر کے ابتدال سے غرابت کی طرف نکال دیا ہو، جیسا کہ باب التثییہ والاستعارہ میں ہم نے پڑھ لیا۔ اخذ و سرقہ کی دو قسمیں ہیں: ظاہر، اور غیر ظاہر۔

عبرت: أَمَّا الظَّاهِرُ: فَهُوَ أَنْ يُؤْخَذَ الْمَعْنَى كُلُّهُ، إِمَّا مَعَ اللَّفْظِ كُلِّهِ، أَوْ بَعْضِهِ، أَوْ وَحْدَهُ؛ فَإِنْ أُخِذَ اللَّفْظُ كُلُّهُ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ لِنَظْمِهِ: فَهُوَ مَذْمُومٌ؛ لِأَنَّهُ سَرْقَةٌ مُحَضَّةٌ، وَيُسَمَّى نَسْخًا وَاتِّحَالًا؛ كَمَا حَكَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزَّبِيرِ أَنَّهُ فَعَلَ ذَلِكَ بِقَوْلِ مَعْنٍ بْنِ أَرْسٍ: إِذَا أَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ أَحَاكَ وَجَدْتَهُ عَلَى طَرَفِ الْهَيْجَرِ إِنْ كَانَ يَتَّقِلُ، وَيَرْكَبُ حَدَّ السَّيْفِ مَنْ أَنْ تُضْبِقَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شَفَرَةِ السَّيْفِ مَزْخَلٌ نِي الْإِسْرَارِ وَتَسْمُونَ [۳۷۷] وَفِي مَعْنَاهُ: أَنْ يُتَدَلَّ بِالْكَلِمَاتِ كُلِّهَا أَوْ بَعْضِهَا مَا يَرَادُفُهَا. وَإِنْ كَانَ مَعَ تَغْيِيرٍ لِنَظْمِهِ أَوْ أُخِذَ بَعْضُ اللَّفْظِ، سُمِّيَ: إِبْغَارَةً وَمَسْخًا. فَإِنْ كَانَ الثَّانِي أَتْبَعَ؛ لِإِخْتِصَاصِهِ بِفَضِيلَةٍ؛ فَمَمْدُوحٌ؛ كَقَوْلِ بَشَّارٍ: مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَغْلَفْ بِحَاجَتِهِ؛ وَفَارَزَ بِالطَّيِّبَاتِ الْغَائِبُكَ اللَّهُجُ. [امی دیوان ۱۰۷/۲] وَفَقَوْلِ سَلَمٍ: مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَا تَغَمَّا ÷ وَفَارَزَ بِاللَّذَةِ الْحَسُورِ. [امی دیوان ۱۰۷/۲] وَإِنْ كَانَ دُونَ هَذَا؛ فَمَمْدُومٌ؛ كَقَوْلِ أَبِي تَمَّامٍ: هَيْهَاتَ لَا يَأْتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ؛ إِنْ الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ لِبُخِيلٍ. [امی دیوان ۳۴۶/۲] وَفَقَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ: أَعْدَى الزَّمَانِ سَخَاوُهُ فَسَخَا بِهِ ÷ وَلَقَدْ يَكُونُ بِهِ الزَّمَانُ بَخِيلًا [امی دیوان ۱۹۰/۱].



ترجمہ: بہر حال ظاہر وہ ہے کہ کل معنی کو کل الفاظ کے ساتھ یا بعض الفاظ کے ساتھ لیا جائے، یا صرف تنہا کل معنی کو، پس اگر کل الفاظ کو نظم کلام میں تغیر کے بغیر لیا جائے؛ تو وہ مذموم ہے؛ کیوں کہ یہ مراسر چوری ہے اور اس کو نسخ وراثت کہتے ہیں، جیسا کہ عبد اللہ بن زبیر کی حکایت بیان کی جاتی ہے: کہ انہوں نے یہ کام معن بن اوس کے قول: إِذَا أَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ أَخَاكَ وَجَدْتَهُ الْإِخْ..... کیا۔ اور اسی طرح ہے وہ عمل جسمیں کل کلمات یا بعض کلمات کو اس کے مرادف الفاظ سے بدل دیا جائے۔ اور اگر کل الفاظ کو نظم کلام میں تغیر کر دینے کے ساتھ لے لیا، یا بعض الفاظ کو لیا گیا؛ تو اسے اغارہ اور نسخ کہا جاتا ہے، اور اگر کلام ثانی اول سے بلیغ ہو اس کے کسی فضیلت کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے؛ تو یہ ممدوح ہے، جیسے: بشار کا قول: مَنْ رَأَى النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ الْإِخْ..... میں اور سلم کا قول: مَنْ رَأَى النَّاسَ مَاتَ غَمًّا الْإِخْ..... اس کے بعد ہے۔ اور اگر ثانی اول سے کم درجہ ہو؛ پس وہ مذموم ہے، جیسے: ابو تمام کا شعر: هَيْهَاتَ لَا يَأْتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ الْإِخْ..... اور منتبہ کا شعر: نَأْغِدِي الزَّمَانَ سَخَاوُهُ فَسَخَا الْإِخْ.....

تشریح: ظاہر کی تین صورتیں ہیں: ۱۔ کل الفاظ اور کل معانی لئے جائے، ۲۔ اکثر الفاظ اور معانی لئے جائے، ۳۔ یا صرف معانی لئے جائے۔ (۱) اگر لفظ اور معنی مکمل لئے گئے ہو؛ تو یہ مذموم ہے، اس لئے کہ یہ سرقہ محضہ ہے، اس کا نام نسخ وراثت ہے؛ جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن زبیر نے حضرت معاویہ کے سامنے دو شعر پیش کئے، حضرت معاویہ نے پسند کیا، اور تعجب کیا، اس کے بعد حضرت معاویہ کی خدمت میں شاعر معن بن اوس حاضر ہوا اور پورا قصیدہ سنایا، جسمیں یہ دو شعر بھی تھے، حضرت معاویہ نے ان زبیر سے کہا یہ شعر آپ کے ہیں، یا معن کے ہیں؟ ان زبیر نے فرمایا: معانی میرے ہیں، الفاظ معن کے ہیں، اور معن میرا رضائی بھائی ہے، میں اس کے شعر کا زیادہ مستحق ہوں، وہ دو شعر یہ ہیں: إِذَا أَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ أَخَاكَ وَجَدْتَهُ الْإِخْ..... وَبَرَّكَتُ حَدَّ السَّيْفِ مِنْ أَنْ تُضَيِّمَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شَفَرَةِ السَّيْفِ مَزْخَلٌ (ت) جب تک تو اپنے بھائی کے ساتھ انصاف نہ کریگا؛ تو اس کو اس حال میں پائیگا کہ وہ تجھ کو چھوڑ دیگا؛ بشرطیکہ وہ سمجھدار ہو، (۲) اور تلوار کی دھار پر سوار ہو کر؛ یعنی مصائب برداشت کر کے وہ تیرے ظلم سے بچے گا؛ بشرطیکہ تلوار کی دھار مصائب سے دوری نہ ہو سکے۔

(۲) ظاہر کی دوسری صورت: اسی طرح اسکے کل کلمات یا بعض کلمات کو ان کے مرادفات ل کر بدل دیا جائے؛ تو بھی سرقہ محضہ کہا جائیگا، اور یہ بھی مذموم ہے۔ ہاں اگر ترتیب بھی بدل دی جائے، یا اس کے بعض الفاظ بدل دئے جائیں؛ تو اسے راغلہ اور نسخ کہتے ہیں، اور یہ بھی مذموم صورت ہے؛ البتہ دوسرا شاعر کسی خاص علمی حسن خوبی کی وجہ سے زیادہ بلیغ ہو؛ تو یہ کم مذموم ہوگا؛ جیسے بشار کا شعر: مَنْ رَأَى النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفَارَ بِالطَّيِّبَاتِ الْفَاتِكُ الْإِخْ..... (ت) جو شخص لوگوں سے ڈرتا ہے وہ اپنی حاجت میں کامیاب نہیں ہوتا ہے، اور جری اور حریص آدمی طیبات کو

ماصل کرنے میں کامیاب ہو جائیگا۔ اسی مفہوم کو سلم نے یوں تعبیر فرمایا: مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَاتَ غَمًّا وَفَازَ بِاللَّذَّةِ الْحَسُورِ (ت) جو شخص لوگوں سے ڈرے گا وہ مارے غم کے مر جائیگا اور جری آدمی لذت کے حصول میں کامیاب ہوگا۔ سلم نے بشار کے معنی و مفہوم اور اس کے کل الفاظ کو اپنے شعر میں لیا ہے؛ مگر اس کا کلام بشار کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہے؛ کیوں کہ سلم کا کلام معنی اچھا اور لفظا خالص ہے۔ اور ساتھ ساتھ کچھ الفاظ کی زیادتی بھی ہے، اور وہ: مَاتَ غَمًّا ہیں۔ اور اگر دوسرا شاعر اول کے مقابلہ میں کم درجہ کا بلیغ ہے؛ تو یہ اس کی طرف سے سرقہ مذموم ہوگا، جیسے ابو تمام کا شعر: هَبَّهَاتِ لَا يَأْتِي الزَّمَانُ بِحَيْثُ لَهُ إِذَا الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ لَبِخِيلٌ (ت) افسوس زمانہ اس کا مثل نہیں لائے گا بلاشبہ زمانہ اس کا مثل لانے میں بخیل ہے اسی کو متنبی کہتا ہے: فَوَلَّوْا أَيْ الطَّبِيبُ: أَعْدَى الزَّمَانِ سَخَاوَةً فَسَخَا بِهِ وَوَلَقَدْ يَكُونُ بِهِ الزَّمَانُ بِحَيْثُ لَا (ت) ہمارے ممدوح کی سخاوت زمانہ میں اثر کر گئی تو زمانہ نے ہمارے ممدوح کی طرح سخی عطاء کیا؛ حالانکہ زمانہ اس جیسا فرد پیش کرنے میں بخیل تھا۔ متنبی کا کلام ابو تمام کے مقابلہ میں بلیغ نہیں ہے؛ اس لئے کہ ابو تمام نے جس مفہوم کو ایک مصرع میں اداء کیا ہے، متنبی نے اس کو دو مصرعوں میں اداء کیا ہے، نیز متنبی کو وزن باقی رکھنے کے لئے ماضی ”کان“ کی جگہ مضارع ”يكون“ بے محل استعمال کرنا پڑا، نیز ابو تمام کے شعر میں جو تلافی ہے وہ متنبی کے شعر میں نہیں ہے۔

عبارت: وَإِنْ كُنَّا مِثْلَهُ: فَأَبْعُدْ عَنِ الذَّمِّ، وَالْفَضْلُ لِلأَوَّلِ؛ كَقَوْلِ أَبِي تَمَامٍ: لَوْ حَارَ مُرْتَاذُ النَّمِيَّةِ لَمْ يَجِدْ إِلَّا الْفِرَاقَ عَلَى النَّفْسِ ذَلِيلًا (ابن جني ۲/۲۹۸)۔ و قَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ: لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْأَحْبَابِ مَا وَجَدْتُ إِلَّا الْمَنَاقِبَ إِلَى أَرْوَاجِنَا مُبْلَا (ابن جني ۱/۵۰۹)

ترجمہ: اور اگر ثانی اول کے برابر ہو، پس وہ ذم سے بعید تر ہے، اور فضیلت اول ہی کے لئے ہے، جیسے ابو تمام کا شعر: لَوْ حَارَ مُرْتَاذُ النَّمِيَّةِ لَمْ يَجِدْ إِلَّا الْفِرَاقَ ..... اور ابو طیب کا قول: لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْأَحْبَابِ مَا وَجَدْتُ إِلَّا الْفِرَاقَ ..... الخ

تشریح: (۳) ظاہر کی تیسری صورت: دوسرے شاعر کا کلام پہلے کے مقابلہ میں مساوی ہو؛ تو یہ کلام کلام ذم سے بعید تر ہوگا؛ مگر فضیلت اول ہی کو ہوگی، جیسے ابو تمام کا شعر: (ت) اگر حیران ہو جائے موت کا طالب؛ تو نہیں پائیگا وہ نفوس کی ہلاکت کا کوئی راستہ بجز جدائی کے کچھ اور اسی مفہوم کو متنبی کہتا ہے: (ت) اگر احباب کی مفارقت نہ ہوتی؛ تو موت کو ہماری ارواح کی جانب اپنا راستہ نہ ملتا۔ یہاں متنبی نے پورے معنی اخذ کر لئے اور لفظ معیہ اور وجدان اور فراق ہی لئے ہیں؛ البتہ نفوس کو ارواح سے بدل دیا، اور یہ دونوں برابر ہیں بلاغت میں؛ یعنی دونوں میں مساوات ہے؛ مگر اس مفہوم کو اداء کرنے والا ابو تمام اقدم ہے لہذا اس کو ترجیح دی جائیگی۔

عبارت: وَإِنْ كَأَخْذِ الْمَعْنَى وَحْدَهُ سَمِيَ: بِالْعَامَّةِ وَسَلَخَاوَهُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ كَذَلِكَ: أَوَّلُهَا: كَقَوْلِ أَبِي تَمَامٍ

هو الصُّنْعُ إِنْ يَتَعَجَّلَ فَخَيْرٌ وَإِنْ يَرْتَبُّ فَلَلرَّيْثُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ أَنْفَعُ [فی الأطول شرح التلمیص ۱/ ۲۱۲]۔ و قول أبی الطیب: ومن العجیر بَطْءٌ سَبَّيْكَ عَنِّي بِ: أَسْرَعُ السُّحْبِ فِي الْمَسِيرِ الْجَهَامُ [فی دیوان التلمیص ۱/ ۲۱۰]۔ و ثانیہا: کقول البحتری: وَإِذَا تَأَلَّقَ فِي السُّدَى كَلَامُهُ الـ -- بِ: مَضْفُوقٌ نَحَلْتُ لِسَانَهُ مِنْ عَضْبِهِ [فی الأطول شرح التلمیص ۱/ ۲۱۲]۔ و قول أبی الطیب: كَانَ السُّنْهَمُ فِي النُّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ بِعَلَى رِمَا جِهِمْ فِي الطُّغْنِ خُرْصَانًا [فی دیوان التلمیص ۱/ ۲۲۸]۔ و ثانیہا: کقول الأعرابی: وَلَمْ يَكْ أَكْثَرَ الْفَتَيَانَ مَا لَا يُولُوكُن كَانَ أَرْحَبَهُمْ ذِرَاعًا [فی الإمداد فیہ ۱/ ۲۸۴]۔ و قول أشجع: وَلَيْسَ بِأَوْسَعِهِمْ فِي الْغِنَى يُولُوكُن مَعْرُوفَةٌ أَوْسَعُ [فی الإمداد ۱/ ۲۸۴]۔

ترجمہ: اگر صرف معنی لئے جائے؛ تو اسے المام اور سُلُخ کہا جاتا ہے، اسکی بھی اسی طرح تین اقسام ہیں: پہلی قسم: جیسے ابوتمام کا شعر: کقول أبی تمام: هو الصُّنْعُ إِنْ يَتَعَجَّلَ فَخَيْرٌ وَإِنْ يَرْتَبُّ الخ۔ و قول أبی الطیب: ومن العجیر بَطْءٌ سَبَّيْكَ عَنِّي بِ: أَسْرَعُ السُّحْبِ فِي الْمَسِيرِ الْجَهَامُ۔ اور ابو طیب کا قول:۔ و قول أبی الطیب: ومن العجیر بَطْءٌ سَبَّيْكَ عَنِّي بِ: أَسْرَعُ الخ، اور دوسری قسم: بحتری کا قول: کقول البحتری: وَإِذَا تَأَلَّقَ الخ، اور ثنتی کا قول: و قول أبی الطیب: كَانَ السُّنْهَمُ فِي النُّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ بِعَلَى رِمَا جِهِمْ ذِرَاعًا [فی الإمداد ۱/ ۲۲۸]۔ و ثانی اول کے مانند ہو، جیسے اعرابی کا قول: وَلَمْ يَكْ أَكْثَرَ الْفَتَيَانَ مَا لَا يُولُوكُن مَعْرُوفَةٌ أَوْسَعُ [فی الإمداد ۱/ ۲۸۴]۔

ثالث: اگر مسروق منہ سے صرف معنی لئے جائے؛ تو اس کا نام المام اور سُلُخ (کمال اتارنا) رکھا جاتا ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں: ثانی اول سے افضل ہوگا، یا مفضول ہوگا، یا برابر ہوگا۔

۱: پہلی قسم: ابوتمام کا شعر: هو الصُّنْعُ إِنْ يَتَعَجَّلَ فَخَيْرٌ وَإِنْ يَرْتَبُّ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ أَنْفَعُ (ت) شان یہ ہے کہ احسان اگر جلد ہی ظہور پزیر ہو؛ تو بہتر ہے، اور اگر تاخیر کے ساتھ ہو؛ تو بسا اوقات تاخیر انفع ہوتی ہے۔ اسی کو ثنتی نے یوں فرمایا: ومن العجیر بَطْءٌ سَبَّيْكَ عَنِّي بِ: أَسْرَعُ السُّحْبِ فِي الْمَسِيرِ الْجَهَامُ، (ت) تیری بخشش کا تاخیر سے مجھ تک پہنچنا بہتر ہے؛ اس لئے کہ پانی سے خالی بادل تیز چلا کرتا ہے۔ دونوں میں سے ثانی افضل ہے؛ اس لئے کہ وہ مثل لہ پر مشتمل ہے؛ گویا: دعویٰ مع الدلیل ہے، جو افضل ہوتا ہے۔

۲: دوسری قسم: اول ثانی سے افضل ہو، جیسے: بحتری کا شعر: وَإِذَا تَأَلَّقَ فِي السُّدَى كَلَامُهُ الـ -- بِ: مَضْفُوقٌ نَحَلْتُ لِسَانَهُ مِنْ عَضْبِهِ، (ت) جب اس کا کلام مجلس میں چکا؛ تو تو خیال کر لگا کہ اس کی زبان اس کی تلواری ہے۔ اسی مفہوم کو ثنتی یوں فرماتا ہے: شعر: كَانَ السُّنْهَمُ فِي النُّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ بِعَلَى رِمَا جِهِمْ فِي الطُّغْنِ خُرْصَانًا، (ت) گویا اس کی زبانیں بوقت نطق ایسی معلوم ہوتی ہیں، جیسے بوقت نیزہ زنی نیزوں کی بھالیں چمکتی ہیں۔ ان دونوں میں اول کلام افضل ہے؛ اس لئے کہ بحتری نے مضمون، اور تألق جیسے الفاظ لا کر استعارہ تخیلیہ پیدا کیا ہے، اور تخیلیہ کو کنایہ

لازم ہے، یہ ایسا ہے جیسا کہ اظفار کو ثابت کیا گیا مدیہ کے لئے، اسی طرح یہاں تالِق کو کلام کے لئے، اور یہ دونوں تلواریں کے لوازمات میں سے ہیں: یعنی تلواریں کو زبان کے ساتھ تشبیہ دی جائے، حاصل کلام بحتری کا کلام استعارہ تخیلیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے افضل ہے۔

۳: تیسری قسم: جسمیں دونوں کلام برابر ہوں، جیسے اعرابی کا قول: وَلَمْ يَكْ أَكْثَرُ الْفَتِيَانِ مَا لَا يُولُكُنْ كَانَ أَوْحَبَهُمْ ذِرَاعًا، (ت) ”میرا ممدوح“ نو جوانوں میں سب سے زیادہ مالدار تو نہیں ہے، مگر وہ سب سے وسیع الذراع: یعنی بخی تھا۔ اسی کو اصحیح یوں کہتا ہے: وَلَيْسَ بِأَوْسَعِهِمْ فِي الْغِنَى وَلَكِنْ مَعْرُوفَةٌ أَوْسَعُ، (ت) ”ممدوح غنائیں سب سے بڑھا ہوا نہ تھا؛ لیکن اس کا احسان سب سے بڑھا ہوا تھا، دونوں کلام ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔

عبارت: وَأَمَّا غَيْرُ الظَّاهِرِ: لَمَنْ أَنْ يَتَشَابَهَ الْمَعْنِيَانِ؛ كَقَوْلِ جَرِيرٍ: فَلَا يَمْنَعُكَ مِنْ أَرْبٍ لِحَاهُمْ ÷ سَوَاءٌ ذُو الْعِمَابَةِ وَالْخِمَارِ فِي دِيُونِ جَرِيرٍ/۲۳۲۔ وقول أبي الطيب: وَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ قَنَاءٌ ÷ كَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ غَضَابٌ [ابن ديوان المتى ۱۲۷/۲]۔ ومنه: النُّقْلُ؛ وَهُوَ: أَنْ يَنْقَلَّ الْمَعْنَى إِلَى مَعْنَى آخَرَ؛ كَقَوْلِ الْبَحْتَرِيِّ: سَلَبُوا وَأَشْرَقَتِ الدَّمَاءُ عَلَيْهِمْ ÷ مُخَضَّرَةٌ فَكَأَنَّهُمْ لَمْ يُسَلَبُوا [ابن ديوان البحري ۱/۲۷۱]۔ وقول أبي الطيب: يَبْسُ النَّجِيعُ عَلَيْهِ وَهُوَ مُجَرَّدٌ ÷ مَنْ غَمِيْدُهُ فَكَأَنَّمَا هُوَ مُغْبِيْدٌ [ابن ديوان المتى ۱/۲۹۳]۔ ومنه: أَنْ يَكُونَ الثَّانِي أَشْمَلًا؛ كَقَوْلِ جَرِيرٍ: إِذَا غَضِبْتَ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ ÷ وَجَدْتَ النَّاسَ كُلَّهُمْ غَضَابًا [ابن ديوان جرير ۲۷۸]۔ وقول أبي نواس: وَلَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَكْرٍ ÷ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ [ابن ديوان أبي نواس ۱/۱۴۶]۔ ومنه: الْقَلْبُ؛ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى الثَّانِي نَقِيضَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ، كَقَوْلِ أَبِي الشَّيْبِ: أَحَدُ الْمَلَامَةِ فِي هَوَاكَ لَنِيْدَةٌ ÷ حُبًّا لَذَكْرِكَ فَلْيَلْمِنِي الْوُؤْمُ [ابن ديوان الشيبان ۲۸۶]۔ وقول أبي الطيب: أَأَجِبُهُ وَأَجِبُ فِيهِ مَلَامَةٌ ÷ إِنْ الْمَلَامَةُ فِيهِ مِنْ أَعْدَائِهِ [ابن ديوان المتى ۱/۱۰۳]۔ ومنه: أَنْ يُوَحَّدَ بَعْضُ الْمَعْنَى، وَيُضَافَ إِلَيْهِ مَا يَحْسَنُهُ؛ كَقَوْلِ الْأَقْوَةِ: وَتَرَى الطَّيْرَ عَلَى آثَارِ نَارٍ رَأَى عَيْنِي ثِقَةً أَنْ سَتَمَارَ [ابن ديوان الأقوه الأندلسي ۱/۱۳۰]۔ وقول أبي تمام: وَقَدْ ظَلَلْتُ عِقْبَانُ أَعْلَامِهِ ضَحَى ÷ بِعِقْبَانِ طَيْرٍ فِي الدَّمَاءِ نَوَاهِلٍ [ابن ديوان أبي تمام ۲/۸۲]۔ أَقَامَتْ مَعَ الرَّايَاتِ حَتَّى كَأَنَّهَا ÷ مِنَ الْحَيْشِ إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلْ [ابن ديوان أبي تمام ۲/۲۱۸]۔ فَإِنْ أَبَا تَمَّامٍ لَمْ يُلِمَّ بِشَيْءٍ مِنْ مَعْنَى قَوْلِ الْأَقْوَةِ: ”رَأَى عَيْنِي“، وَقَوْلُهُ: ”ثِقَةً أَنْ سَتَمَارَ“، وَلَكِنْ زَادَ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: ”إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلْ“، وَقَوْلُهُ: ”فِي الدَّمَاءِ نَوَاهِلُ“، وَبِقَامَتِهَا مَعَ الرَّايَاتِ حَتَّى كَأَنَّهَا مِنَ الْحَيْشِ، بِهَا يَتَمُّ حُسْنُ الْأَوَّلِ.

ترجمہ: یا تو سرقہ غیر ظاہر ہوگا، اس میں سے ایک یہ ہے کہ ہر دو معنی متشابه ہو، جیسے: جریر کا قول: فَلَا يَمْنَعُكَ مِنْ أَرْبٍ لِحَاهُمْ، وراہی طیب کا قول: وَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ قَنَاءٌ، اور غیر ظاہر میں سے نقل ہے، اور وہ وہ ہے کہ نقل کیا جائے معنی

کو دوسرے معنی کی طرف، جیسے بھڑی کا قول: سُلِّسُوا وَأَشْرَفَتِ الدَّمَاءُ عَلَيْهِمْ ÷ مُحْمَرَّةٌ، اور ابو طیب کا قول: بَيْسَ النَّجِيعُ عَلَيْهِ وَهُوَ مُحْرَدٌ ÷، اور غیر ظاہر میں سے یہ ہے کہ دوسرے معنی اہمل ہوں، جیسے جریر کا قول: إِذَا غَضِبْتَ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ، وقول أبي نواس: وليس على الله بمُستَنَكِرٍ اور غیر ظاہر میں سے قلب ہے، اور وہ وہ ہے کہ دوسرے معنی اول معنی کی تفسیر ہو، جیسے ابوالشعیر کا قول: نَاجِدُ السَّلَامَةِ فِي هَوَاكِ لَذِيذَةِ، اور ابو طیب کا قول: أَجِبَةُ وَأَجِبٌ فِيهِ مَلَامَةٌ ÷، اور غیر ظاہر میں سے یہ ہے کہ بعض معنی کو لیکر ملایا جائے اس کی طرف اس چیز کو جو اسے حسین بنادے، جیسے: افوه کا قول: وتري الطير على آثارنا ÷، اور ابو تمام کا قول: وَقَدْ ظَلَلْتُ عِفْبَانُ أَغْلَامِيهِ ضُحَى، پس ابو تمام نے افوه کے قول: برای عین کے معنی کا قصد نہیں کیا، اور ثقہ اور ان ستمار کے معنی کا بھی قصد نہیں کیا؛ لیکن اس پر اس نے زیادہ کیا اپنے قول: "إِلَّا أَنهالِم تَقَاتِلْ" اور اپنے قول: "فِي الدَّمَاءِ تَوَاهِلْ" اور اپنے قول: بِإِقَامَتِهَا مَعَ الرَايَاتِ اور اپنے قول: حَتَّى كَأَنَّهُمَا ÷ مِنَ الْحَيْشِ إِلَّا أَنهالِم تَقَاتِلْ، اور اس کے ساتھ پورا ہوا اول کا حسن۔

بھڑی: اب تک سرقہ ظاہرہ کا بیان تھا، اب غیر ظاہرہ کو بیان کر رہے ہیں، اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(۱) پہلی صورت: سارق و مسروق کے معنی متشابہ ہو جائیں، جیسے جریر کہتا ہے: شَعْرٌ فَلَا يَنْتَعِلُكَ مِنْ أَرْبٍ لِحَاهُمُ ÷ سَوَاءٌ ذُو الْعِمَامَةِ وَالْخِمَارِ، (ت) تجھ کو نہ روکے اپنی حاجت پوری کرنے سے ان کی ڈاڑھی، اس لئے کہ ان میں عمامہ والے، اور خمار والیاں دونوں برابر ہیں، یعنی: تیرا مقابل بزدل ہے، اس کو متنبی نے اس شعر میں بیان کیا ہے: اگرچہ نوعیت بیان مختلف ہے، شعر: وقول أبي الطيب: وَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ فَنَاءٌ ÷ كَفِّهِ مِنْهُمْ جِصَّابٌ، (ت) ان میں کا وہ شخص جس کے ہاتھ میں نیزہ ہے اس کی طرح ہے جس کے ہاتھ میں ہندی لگی ہوئی ہے۔ دونوں شاعروں نے اپنے اپنے کلام میں مردوں کو عورتوں کی طرح بتلایا ہے، یہ غیر ظاہر سرقہ اس لئے ہے کہ معلوم نہیں سرقہ کسے کیا ہے؟۔

(۲) دوسری صورت: نقل ہے، یعنی: معنی کو ایک محل سے دوسرے محل کی طرف نقل کر دیا جائے، اس کو بھڑی اور متنبی کے ان دو شعروں میں سمجھئے، جیسے بھڑی کا شعر: سُلِّسُوا وَأَشْرَفَتِ الدَّمَاءُ عَلَيْهِمْ ÷ مُحْمَرَّةٌ فَكَأَنَّهُمْ لَمْ يُسَلِّبُوا، (ت) ان کے کپڑے اتار لئے گئے، اور ان پر سرخ خون چکنے لگا، گویا: ان کے کپڑے نکالے ہی نہیں گئے۔ اسی کو متنبی یوں کہتا ہے: شعر: وقول أبي الطيب: بَيْسَ النَّجِيعُ عَلَيْهِ وَهُوَ مُحْرَدٌ ÷ مِنْ غِنْدِهِ فَكَأَنَّمَا هُوَ مُنْبَذٌ، (ت) خون خشک ہو گیا اس کی تلوار پر، حالانکہ وہ تلوار نیام سے باہر تھی؛ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیام میں ہے۔ بھڑی نے مقتول کو ننگے ہونے کے باوجود کپڑے پہنے ہوئے ثابت کیا؛ کیوں کہ اس کے بدن پر خون جما ہوا تھا، متنبی نے مقتولین میں سے اس معنی کو تلوار کی طرف منتقل کر دیا، اب کس نے کس سے لیا؟ وہ نہیں کہہ سکتے، مفہوم

ایک ہے، مگر ایک تلوار کے لئے، اور دوسرا مقتول کے لئے۔

(۳) تیسری صورت: دوسرے شاعر کے کلام کے معنی زیادہ شامل ہوں، جیسے جریر اور ابونواس کے یہ دو شعر ہیں، جریر کا شعر: إِذَا غَضِبْتُ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ وَوَجَدْتُ النَّاسَ كُلَّهُمْ غَضَابًا، (ت) جب کہ قبیلہ بنو تميم تجھ پر ناراض ہو جائے، تو تمام لوگوں کو تو ناراض پائیگا، اور ابونواس کا شعر: وَقَوْلُ أَبِي نُوَاسٍ: يُولِيسُ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَكْرِ بَدَنٍ يَجْمَعُ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ، (ت) اللہ تعالیٰ سے یہ امر مستبعد نہیں ہے کہ عالم کو فرد واحد میں جمع کر دے، یہاں دوسرے معنی پہلے کے مقابلہ میں شامل ہے: اس لئے کہ پہلے کلام میں بنو تميم کی ناراضگی کو بھی لوگوں کی ناراضگی کے برابر بتایا: جب کہ دوسرے کلام میں فرد واحد میں پوری عالم کو جمع کیا، اور عالم زیادہ شامل ہے ناس کی بہ نسبت: کیوں کہ ناس عالم کا جزء ہے، پس ظاہر ہوا کہ ابونواس کا شعر جریر کے شعر سے شامل ہے۔

(۴) چوتھی صورت: قلب ہے، معنی ثانی اول کی نفیض ہو، جیسے شاعر ابو شیش کہتا ہے: أَجِدُ الْمَلَامَةَ فِي خَوَالِكِ لَذِيئَةٍ خُبًّا لَذِكْرِكَ فَلْيَلْنِي اللَّوْمُ، (ت) میں تیری محبت میں ملامت کو تیرے ذکر کی محبت کی وجہ سے لذیذ پاتا ہوں، کیوں کہ ملامت کرنے والا تیرا نام جب لیتا ہے مجھے حزن آتا ہے، پس چاہئے کہ ملامت کرنے والے مجھے ملامت کرتے رہیں۔ شاعر نے ملامت سننے کی خواہش ظاہر کی ہے، اب اس کی نفیض متنی ظاہر کرتا ہے، شعر: تَأْجِبُهُ وَاجِبٌ فِيهِ مَلَامَةٌ: إِنْ الْمَلَامَةُ مِنْ أَعْدَائِهِ، (ث) یہ کب ہو سکتا ہے؟ کہ میں محبوب کو بھی پسند کروں، اور اس کی محبت کے بارہ میں ملامت کو بھی۔ (یہ نہیں ہو سکتا) اس لئے کہ اس کی محبت میں ہونے والی ملامت اس کے دشمنوں کی طرف سے ہے، پہلا موجب کلیہ ہے، اور دوسرا سالبہ جزئی ہے، اور سالبہ جزئی موجب کلیہ کی نفیض ہے۔

(۵) پانچویں صورت: دوسرا شاعر پہلے شاعر کے بعض معنی لیکر بعض محسنات کا اضافہ کر دے، جیسے دوفہ کے شعر میں ابو تمام نے کیا ہے، دوفہ کا شعر: نَوْرِي الطَّيْرُ عَلَى آثَارِ نَارٍ رَأَى عَيْنِي بَقَّةً أَنْ سَتَمَارَ، (ت) تم دیکھو گے پرندوں کو ہمارے پیچھے پیچھے آتے ہوئے اعیان اس اعتماد پر کہ ان کو غذا دی جائیگی۔ اسی مفہوم کو ابو تمام نے مزید اضافہ سے یوں ادا کیا، شعر: وَقَدْ ظَلَلْتُ عَقْبَانِ أَغْلَامِهِ ضَحَى بِبَعْقَبَانِ طَيْرٍ فِي الدَّمَاءِ نَوَاهِلٍ. أَقَامَتْ مَعَ الرَّيَابَاتِ حَتَّى كَانَتْهَا مِنْ الْجَبِشِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ تَقَاتِلْ، (ت) اور ان کے سیاہ جھنڈوں پر بوقت چاشت سایہ کر دیا گیا عقاب پرندوں کا جو کہ دشمنوں کے خون سے میرا ب ہے، وہ پرندے جھنڈوں کے ساتھ کھڑے ہو گئے، یہاں تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی فوج کا ایک دستہ تھا، مگر اتنی بات ہے کہ وہ قاتل نہیں کرتے۔ محل استشہاد: ابو تمام نے دوفہ کے شعر سے کوئی معنی نہیں لئے مگر اس نے دوفہ کے معنی پر چند اضافے کئے، مثلاً: اس نے آلا إنها لم تقاتل، فی الدماء أقامت مع الریابات کا اضافہ کیا، وراں اضافوں کے ذریعہ پہلے مصرع کا حسن بڑھ گیا۔

عبارت: واکثر هذه الأنواع ونحوها مقبولة، بل منها ما يُخْرِجُهُ حُسْرُ التصرف من قبيل الاتباع إلى حَيْزِ الابتداء، وكلما كان أَشَدَّ خفاءً كما أَقْرَبَ إلى القَبُولِ. هذا كله إذا عَلِمَ أن الثاني أَخَذَ من الأوَّلِ بلحواز أن يكون الاتفاق من قبيل تَوَارِدِ الخواطر، أي: مجيئه على سبيل الاتفاق من غير قَصْدٍ لِلأَخْذِ. فإذا لم يُعْلَمَ، قيل: قال فلان كذا، وسبَّقه إليه فلان، فقال كذا.

ترجمہ: ان انواع مذکورہ کا اکثر اور ان کے مثل سب مقبول ہیں؛ بلکہ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ حسن تصرف ان کو نکال دیتا ہے اتباع کے گروہ سے ابتداء کے چیز تک، اور کلام جتنا خفی تر ہوگا، اتنا ہی مقبول تر ہوگا، یہ سب اس وقت ہے جب کہ معلوم ہو کہ ثانی اول سے لیا گیا ہے، اور اگر یہ معلوم نہ ہو؛ (تو سرقہ کا الزام نہیں ہوگا) بوجہ ممکن ہونے یہ کہ دونوں میں گروہ سے اُٹنے کا اتفاق ہو: یعنی اس کا انا اتفاق کے طور پر ہو، سرقہ کے ارادہ بغیر، بل کہ کہا جائیگا: قال فلان کذا، سبَّقه إليه فلان، فقال کذا، وغیرہ۔

تشریح: مذکورہ انواع میں سے اکثر مقبول ہیں، بل کہ بعض ان میں حسن تصرف کی وجہ سے اتباع کے خانہ سے نکل کر ابتداء میں داخل ہو جاتی ہیں (سرقہ سے نکل کر مستقل کلام معلوم ہونے لگتا ہے) ہر وہ کلام مسروق جو خفاء میں بڑھا ہوا ہو گا وہ اقرب الی القبول ہوگا۔

هذا كله إذا عَلِمَ أن الثاني أَخَذَ من الأوَّلِ؛ یہ سرقہ کا حکم اس وقت لگایا جائیگا جب کہ معلوم ہو جائے کہ ثانی نے اول سے اخذ کیا ہے، اور ثانی کے اول سے اخذ کرنے کا پتہ دو طریقوں سے معلوم ہوگا: (۱) سارق کو شعر کہنے کے وقت مسروق کا شعر یاد تھا، (۲) یا خود سارق اعتراف کریں کہ میں نے یہ شعر فلاں سے اخذ کیا ہے، اس کے سواء اور کوئی صورت سرقہ معلوم کرنے کی نہیں ہے، اسی لئے اگر اس کا علم نہ ہو، اور دونوں شخص کا کسی معنی میں توافق ہو جائے؛ تو اس کو سرقہ کہنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسا اتفاق توارد کی وجہ سے ہو سکتا ہے، اس لئے ایسے موقعہ پر یوں کیا جائیگا: ال فلان کذا، سبَّقه إليه فلان، فقال کذا

عبارت: وما يتصل بهذا: القول في الاقتباس، والتضمن، والعقد، والحل، والتلميح: تشریح: سرقہ کے بیان کے بعد مصنف چند ایسی چیزوں کو بیان کر رہے ہیں جو سرقہ نہیں ہیں؛ مگر سرقہ کے برابر ہیں، یعنی جس طرح سرقہ میں کلام غیر کو لیا جاتا ہے ویسے ذیل میں مذکورہ پانچ امور میں غیر سے لیا جاتا ہے، اور وہ اقتباس، تضمین، عقد، حل، تلمیح ہیں۔

❖ ۱: الاقتباس:

أما الاقتباس: فهو أن يُضمَّن الكلام شيئاً من القرآن أو الحديث، لا على أنه من قول الحريري: "قلم

يَكُنْ إِلَّا (كلمة البَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ)، حتى أَنشَدَ فَأَغْرَبَ“ [ص: ۱۷۷] وقول الآخر: إِنْ كُنْتَ أَزْمَعْتَ عَلَى هَجْرِنَا مِنْ غَيْرِ مَا جُزِمَ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ [ص: ۱۸۸] وَإِنْ تَبَدَّلْتَ بِنَا غَيْرَنَا فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنَعْمَ الْوَكِيلُ [ص: ۱۷۳] وقول الحريري: ”قُلْنَا شَاهَتِ الْوَجُوهَ“ وَقُبِّحَ اللَّكْجُ وَمَنْ يَرْجُوهُ“ وقول ابن عباد: قَالَ لِي رَقِيبِي: سَبَّيْتُ الْخُلُقَ فِدَارِهِ. قُلْتُ: دَعْنِي وَجْهُكَ الْج - نَعْنُ خُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ [ص: ۱۱۰/۴] وَهُوَ ضَرْبَانِ: مَا يُنْقَلُ فِيهِ الْمُقْتَبَسُ عَنْ مَعْنَاهِ الْأَصْلِي كَمَا تَقَدَّمَ، وَخِلَافَهُ كَقَوْلِهِ: لَنْ أَعْطَاكَ فِي مَدْحِي - بِكَ مَا أَعْطَاكَ فِي مَنَعِي [ص: ۱۸۸/۲] لَقَدْ أَتَزَلْتُ حَاجَتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ [ص: ۲۷/۲] وَلَا بِأَسَنَ بِتَغْيِيرِ سِيرٍ لِلْوَزَلِ - غَيْرِهِ؛ كَقَوْلِهِ: قَدْ كَانَ مَا خُفَّتُ أَنْ يَكُونَا بِإِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاجِعُونَ -

تشریح: اقتباس: نثر یا نظم میں قرآن یا حدیث کا کچھ حصہ اس طرح لانا کہ معلوم نہ ہو سکے کہ یہ قرآن یا حدیث کا کون سا ہے، بل کہ وہ بھی اسی کے کلام کا جزء معلوم ہو، مثلاً: کلام کے درمیان کہہ دیا جائے، قال اللہ، قال البتہ، کذا یہ اقتباس نہ، نہ، مصنف نے اقتباس کی چار مثالیں ذکر کی ہیں: کیوں کہ اقتباس یا تو قرآن سے ہوگا، یا حدیث سے ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک نثر میں ہوگا، یا نظم میں ہوگا، جیسے: حریری کہتا ہے: ”فَلَمْ يَكُنْ إِلَّا (كلمة البَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ)، حتى أَنشَدَ فَأَغْرَبَ“، (ت) پس پلک جھپکنے کے برابر بھی وقفہ نہ ہوا یہاں تک کہ شعر پڑھا، اور بھی نادر پڑھا، یہاں الفاظ قرآن کے ہیں، یہ اقتباس من القرآن کی مثال ہے، اقتباس من القرآن فی اللظم کی مثال: وقول الآخر: إِنْ كُنْتَ أَزْمَعْتَ عَلَى هَجْرِنَا مِنْ غَيْرِ مَا جُزِمَ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ. وَإِنْ تَبَدَّلْتَ بِنَا غَيْرَنَا فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنَعْمَ الْوَكِيلُ“، (ت) اگر ہماری جدائی پر بغیر کسی جرم کے پختہ تو نے ارادہ کر لیا؛ تو ہمارے لئے صبر جمیل ہے، اور اگر تو نے ہمارے ساتھ غیر کو بدل لیا؛ تو اللہ تعالیٰ ہمارا کفیل ہے، اور کار ساز ہے، آئیں قرآن شریف کی عبارت ہے۔ اقتباس من الحدیث کی مثال: ”قُلْنَا شَاهَتِ الْوَجُوهَ“ وَقُبِّحَ اللَّكْجُ وَمَنْ يَرْجُوهُ“، (ت) ہم نے کہا: بدنما ہوں چہرے، اور برا ہو کینے کا اور اس کا جو اس سے امید رکھے اس میں ”شاہت الوجوہ“ حدیث کا ٹکڑا ہے، آپؐ نے غزوہ حنین میں کچھ سنگر ہاتھ میں لیکر کفار کی طرف پھینکا، اور یہ جملہ فرمایا۔ دوسری من الحدیث کی مثال: قَالَ لِي: إِنْ رَقِيبِي سَبَّيْتُ الْخُلُقَ فِدَارِهِ. قُلْتُ: دَعْنِي وَجْهُكَ الْج - نَعْنُ خُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ۔ (ت) اس نے مجھ سے کہا میرا دشمن بد خلق ہے تو اس کی خاطر مدارات کر، میں نے کہا: چھوڑ تو مجھ کو، اس لئے کہ تیرا چہرہ جنت ہے کہ جو مکارہ سے گھیر لیا گیا ہے۔ اس میں ”جنت الجہنۃ بالمکارہ“ حدیث کا ٹکڑا ہے۔

وہو ضربان: اقتباس کی دو قسمیں ہیں: (۱) جس میں مقتبس کے معنی اصلی کو نہ بدلا گیا ہو، اور دوسرے معنی کی طرف منتقل نہ کیا گیا ہو، جیسا کہ گزرا، (۲) جس میں معنی مقتبس کو معنی اصلی سے منتقل کر کے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہو



جیسے شاعر کہتا ہے: لَشْنُ أَخْطَاثٍ فِي مَدْحِيكَ مَا أَخْطَاثٌ فِي مَنْعِيهِ. لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَتِي بِبَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ. (ت) اگر میں نے تیری مدح میں خطا کی تو تو نے مجھے نہ دینے میں غلطی نہیں کی؛ البتہ میں نے اپنی ضروریات کو وادی غیر ذی زرع میں اتارا۔ یہ کلام پاک کی آیت ہے، شاعر نے اس سے مراد ایسی فناء و مکان لیا ہے جس میں کوئی فائدہ نہ ہو، یا وہ فرد مراد ہے جو بخیل ہو۔

وَلَا بَأْسَ بِتَغْيِيرِ سِيرٍ لِلوزنِ أَوْ غَيْرِهِ : یہاں مصنف ایک اور مسئلہ ذکر کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث سے اقتباس کیا جائے، اور وزن شعر کے لئے کچھ تغیر کرنا پڑے تو کوئی حرج نہیں ہے، جیسے شاعر کہتا ہے: قَدْ كَانَ مَا يَحِفُّ أَنْ يَكُونَ نَاثِلًا إِلَى اللَّهِ رَاجِعُونَ۔ وہ بات پیش آئی جس کے ہونے سے میں ڈرتا تھا ”بلاشبہ اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جاتا ہے۔ اصل آیت ”إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ ہے، شاعر نے اس میں بعض کلمات کو ساقط کر دیا۔

❖ ۲- التضمین:

وَأَمَّا التَّضْمِينُ فَهُوَ أَنْ يَضْمَّ نَ الْشُعْرُ شَيْئًا مِنْ شَعْرِ الْغَيْرِ مَعَ التَّيْهِ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَشْهُورًا عِنْدَ الْبُلْغَاءِ ؛ كَقَوْلِهِ: عَلِيٌّ أَنَّى سَأْتَشُدُّ عِنْدَ بَيْعِي ۚ أَضَاعُونِي وَأَيُّ فِتْنَى أَضَاعُوا؟ (فی الإحزاب: ۲۹۰) وَأَحْسَنُهُ مَا زَادَ عَلَى الْأَصْلِ بِنَكْتَةٍ؛ كَمَا لِنُورِيَّةٍ وَالتَّشْبِيهِ فِي قَوْلِهِ: إِذَا الْوَهْمُ أَبَدِي لِي لَمَاهَا وَتَغْرَهَا ۚ تَذْكُرْتُ مَا بَيْنَ الْعَذِيبِ وَبَارِقِ (فی الإحزاب: ۲۹۰) . وَيُذَكِّرُنِي مِنْ قَلْبِهَا وَمَدَامِي ۚ مَجْرُ عَوَالِينَا وَمَخْرَى السَّوَابِقِ (فی الإحزاب: ۲۹۰) . وَلَا يَضُرُّ التَّغْيِيرَ الْيَسِيرَ، رُبَّمَا سَمِيَ تَضْمِينُ الْبَيْتِ فَمَا زَادَ: اسْتِعَانَةً بِتَضْمِينِ الْبُضْرَاعِ فَمَا دُونَهُ: إِيْدَاعًا وَرَفْعًا.

تشریح: اپنی نظم میں دوسرے کا کوئی شعر، یا اپنے شعر میں دوسرے کا کوئی مصرع شامل کرنا، ساتھ ساتھ اس بات پر تنبیہ کر دی جائے کہ فلاں کا کلام ہے، ہاں اگر وہ کلام بلغاء کے یہاں معروف ہو تو تنبیہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جیسے شاعر کا قول: عَلِيٌّ أَنَّى سَأْتَشُدُّ عِنْدَ بَيْعِي ۚ أَضَاعُونِي وَأَيُّ فِتْنَى أَضَاعُوا؟، (ت) علاوہ ازیں میں اپنی فراخنگی کے وقت شعر پڑھونگا، انہوں نے ضائع کیا مجھ کو اور انہوں نے اچھے نوجوان کو ضائع کیا ہے۔ یہاں پہلا مصرع میں ”سأشد“ بتلا رہا ہے کہ دوسرا مصرع کسی دوسرے کا ہے، اور یہاں میری بن الی صلت کا شعر ہے۔

وَأَحْسَنُ مَا زَادَ عَلَى الْأَصْلِ : اور سب سے اچھی تضمیں وہ ہے جس میں اصل شعر میں کسی نکتہ کی وجہ سے اضافہ کر دیا جائے، جیسے تور یہ اور تشبیہ میں ہوتا ہے، جیسے شاعر کا قول: إِذَا الْوَهْمُ أَبَدِي لِي لَمَاهَا وَتَغْرَهَا ۚ تَذْكُرْتُ مَا بَيْنَ الْعَذِيبِ وَبَارِقِ وَيُذَكِّرُنِي مِنْ قَلْبِهَا وَمَدَامِي ۚ مَجْرُ عَوَالِينَا وَمَخْرَى السَّوَابِقِ، (ت) جب وہم نے اس کے ہونٹوں کی سرخی اور اس کے دانتوں کی چمک کو ظاہر کیا؛ تو میں نے اس چیز کو یاد کیا جو عذیب اور بارق کے مابین ثابت ہے اور جھگو یا دلاتا ہے اس کی قد سے اور میرے آنسوؤں سے اور میرے نیزے کے چلنے کو اور تیز رفتار گھوڑوں کی رفتار کو

اصل میں منتہی کے اس شعر تذکرہ ما بین العذیب و بارق + محجر عوالینا و مخری الشوابق کی تفسیر کرتے ہوئے کسی نے اوپر والا شعر پڑھا ہے، دوسرے شاعر نے منتہی کے یہ دو شعر لے لئے، اور اس کے معنی بدل دئے، اور یہ تبدیلی اول مصرع بڑھانے سے حاصل ہوئی، اور دوسرے شعر میں تو یہ اور تشبیہ پیدا کی ہے، اس طور پر کہ عذیب اور بارق کے قریبی معنی چھوڑ کر بعید معنی مراد لئے، اور محبوب کے قد کو نیزوں کے ساتھ، اور آنسوؤں کو دوڑنے والے گھوڑوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے؛ جو منتہی کے کلام میں نہیں ہے، لہذا یہ بہترین تفسیر ہے۔

ولا یطرُ التَغییرَ الیسیرَ۔ اور جیسے اقتباس میں الفاظ ماخوذہ میں کسی قدر تغیر کرنا مضر نہیں ہے؛ اسی طرح تفسیر میں کلام ماخوذ میں کچھ تغیر کرنا مضر نہیں ہے۔

وربعاسی تَضْمِینُ البیت : اور اگر پورے شعر، یا اس سے زیادہ کی تفسیریں کو استعانت اور ایک مصرع، یا اس سے کم کی تفسیر ہو؛ تو اس کو ابداع اور رفو کہتے ہیں۔

❖ ۳: العقد: نثر کو نظم میں منتقل کرنا اقتباس کے طریق کے علاوہ ہے،

واما العقد: فهو أن يُنظَّم نثر لا على طريق الاقتباس؛ كقوله: ما بال من أوله نطفةً ووجيفةً آخره يفخر؟ (حدیث ۲۹۷) عقد قول علی - رضی اللہ عنہ - (وما لابن آدم والفخر، وإنما أوله نطفة ووجيفة آخره جيفة)۔

تشریح: نثر کو نظم میں منتقل کرنا؛ چاہے وہ نثر قرآن ہو، یا حدیث ہو، یا کسی اور کا کلام ہو، اقتباس کے طریق کے علاوہ سے، جیسے اس کی مثال حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول، کو کسی نے منظوم کیا ہے، اور فرمایا: انسان اور فخر کو کیا نسبت؟ انسان اول میں نطفہ ہوتا ہے، اور آخر میں مردہ ہوتا ہے، ہمارے مصنف نے عقد قرآن اور حدیث کی مثال اختصار کی وجہ سے نہیں دی ہے، مختصر المعانی میں مثالیں دی گئی ہیں، وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

❖ ۴: الحل:

واما الحل: فهو أن يُنثَر نظم؛ كقول بعض المغابة: (فإنه لما قُبِحت فعَلَاتُهُ، وَحَنَظَلَتْ نَحَلَاتُهُ، لَمْ يَزَلْ سَوْءُ الظَّنِّ يَنْتَقِادُهُ، وَيُصَدِّقُ تَوْهَمَهُ الَّذِي يَعْتَادُهُ)؛ حل قول أبي الطيب: إذا ساء فعلُ المرء ساءت ظنونُهُ؛ وَصَدِّقَ ما يَعْتَادُهُ من تَوْهَمٍ (ن دیوان ص ۲۲۲/۲)۔

تشریح: حل عقد کا برعکس ہے، یعنی کلام منظوم کو نثر میں منتقل کرنا، جیسے منتہی کا شعر: إذا ساء فعلُ المرء ساءت ظنونُهُ؛ وَصَدِّقَ ما يَعْتَادُهُ من تَوْهَمٍ، کو بعض مغاربہ نے اسے حل کیا، اور کہا: فإنہ لما قُبِحت فعَلَاتُهُ، وَحَنَظَلَتْ نَحَلَاتُهُ، لَمْ يَزَلْ سَوْءُ الظَّنِّ يَنْتَقِادُهُ، وَيُصَدِّقُ تَوْهَمَهُ الَّذِي يَعْتَادُهُ (ت) جب انسان کے فعل برے ہوتے ہیں، تو اس کے گمان بھی برے ہو جاتے ہیں، اور سوء ظن برابر اس کی قیادت کرنے لگتے ہیں، اور وہ اپنے واهم کی تصدیق کرنے

لگتا ہے، جس کا وہ عادی ہے۔: جل کے مقبول ہونے کی دو شرطیں ہیں: ایک یہ ہے کہ نثر کا اسلوب نظم سے کم درجہ نہ ہو، دوسرے یہ ہے کہ نثر بلاغت کے مقتضی کے مطابق ہو، اور اپنے طبعی مقام میں مستقر ہو، اور موجب اضطراب نہ ہو۔

❖ ۵- التلمیح:

وأما التلميح: فهو أن يشار إلى قصة أو شعر من غير ذكره؛ كقوله: فوالله ما أدري آخلامُ نائمٍ ÷ أَلَمْتُ بنا أم كان في الركب يُوشعُ؟ [في الأمل ۱/۲۰۲]۔ أشار: إلى قصة يُوشعَ - عليه السلام - واستيقافه الشمس، وكقول أبي تمام: لَعَمْرُو مع الرَّمضاء والنار تلتظي ÷ أَرَقُّ وأحَقُّ منك في ساعة الكرب [في الأمل ۲/۱۲۸]۔ أشار إلى البيت المشهور: المُسْتَحِيرُ بَعَثَ وَ عِنْدَ كُرْبَتِهِ ÷ كالمستحير من الرمضاء بالنار [في لاج لعمرو لدمع]۔

تشریح: کلام میں کسی آیت، یا حدیث، یا شعر، یا قصہ، کہاوت کی طرف اشارہ کرنا، وہ قصہ مذکور نہ ہو، اس کی چھ قسمیں ہیں، کیونکہ تلمیح یا تو نظم میں ہوگی، یا نثر میں ہوگی، پھر اشارہ قصہ کی طرف ہوگا، یا شعر کی طرف ہوگا، یا مثال کی طرف ہوگا، لیکن کتاب میں اس تلمیح کی مثال ہے جو شعر میں ہو، اور اشارہ قصہ کی طرف ہو، یا شعر کی طرف، قصہ کی طرف کی مثال: جیسے ابوتام نے کہا: واللہ ما أدري آخلامُ نائمٍ ÷ أَلَمْتُ بنا أم كان في الركب يُوشعُ؟، (ت) پس خدا کی قسم میں نہیں جانتا کہ سونے والے کے خواب ہم پر نازل ہو گئے ہیں، یا ہمارے قافلہ میں حضرت یوشعؑ ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ شاعر نے رات کے اندھیری میں معشوق کے نکلنے کو سورج کے طلوع ہونے سے تشبیہ دی ہے، پھر حیرت کے طریقے پر کہتا ہے کہ رات میں سورج کب نکلا کرتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ساتھ حضرت یوشعؑ ہیں، کہ انہوں نے اللہ سے دعاء کی تھی اور سورج کو غروب ہونے سے روکوا دیا تھا؛ کیوں کہ آپ جمعہ کے دن کفار سے جہاد کر رہے تھے، اور دن چھپنے کے قریب ہو گیا، اور سپر کی تیاری تھی، اور اس دن قتال حرام تھا اس لئے انہوں نے اللہ سے سورج روکوانے کی دعاء کی تھی۔ اشارہ شعر کی طرف ہو اس کی مثال: لَعَمْرُو مع الرَّمضاء والنار تلتظي ÷ أَرَقُّ وأحَقُّ منك في ساعة الكرب۔ اس شعر کا قصہ یہ ہے کہ امر القیس کا ماموں کلیب بن ربیعہ قبیلہ تغلب کا ایک باعزت فرد تھا، مدینہ کی زمینیں کلب کی گرائی میں تھیں، جن میں کلیب اور جساس کے اونٹوں کے علاوہ اور کسی کے اونٹ نہیں چر سکتے تھے، ایک روز جساس کی خالہ بسوس اپنی بہن ہیلہ کی ملاقات کے لئے اپنے ایک پڑوسی کے ساتھ آئی جو قبیلہ جرم بن زبان سے تھا، صبح کے وقت جب جساس کے اونٹ کلیب کی زمین میں چرنے کے لئے گئے تو جرمی کی اونٹنی بھی ان کے ساتھ نکل گئی، کلیب نے اس کو اجنبی جان کر ایک تیر مار دیا، جس سے اس کا تھن خراب ہو گیا، جب بسوس کو اس کی اطلاع ملی؛ تو وہ چلانے لگی، اور واڈلاہ، واخریتاہ، جساس نے کہا: خالہ گھبراؤ مت! میں اس کے بدلے میں اس کا بہترین اونٹ مار دوں گا چنانچہ جساس موقع کی تاک میں رہا، یہاں تک کہ ایک روز کلیب تنہا جنگل کی طرف نکل گیا، جساس بھی

اس کے پیچھے ہولیا، اور ایک جگہ موقع پا کر تیرا دیا، کلیب نے جس اس سے کہا: مجھے ایک گھونٹ پانی پلا دے، جس اس نے کہا: پانی تو میں پیچھے چھوڑ آیا، اس کے بعد عمرو بن الحرث پہنچا، کلیب نے اس سے بھی پانی طلب کیا، عمر نے بجائے پانی پلانے کے فوراً قتل کر دیا۔ اس قصہ کی وجہ سے سختی اور بے رحمی میں عمرو کی مثال دینے لگے، اسی کو شعر ثانی میں کہا ہے کہ اپنی مصیبت میں عمر کی پناہ لینے والا ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص گرم زمیں سے بھاگ کر آگ سے پناہ لے۔ شعر اول: یعنی:

لَا تَعْمُرْ مَعَ الرِّمَاءِ وَالنَّارُ تَلْتَظِي ۖ أَرْقُ وَأَحْفَى مِنْكَ فِي سَاعَةِ الْكَرْبِ. (ت) آگ کے چلتے وقت عمر و گرم زمیں کے ساتھ تجھ سے زیادہ مصیبت کے وقت نرم اور مہربان ہے۔ میں اس شعر کی طرف اشارہ ہے۔

عبارت: فصل: ينبغي للمتکلم أن يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه؛ حتى يكون أعذب لفظاً، وأحسن سبكاً، وأصح معنى۔

ترجمہ: یہ فصل ہے، متکلم کے لئے مناسب ہے کہ اپنے کلام میں تین جگہوں میں توجہ دیں: تاکہ اس کا کلام لفظ میں شری، سلاست میں اچھا، اور مفہوم میں صحیح ہو۔

تشریح: یہ فصل خاتمہ کے طور پر ہے، اس میں حسن ابتداء، اور تخلص، اور انتہاء کے بیان میں ہے، متکلم کو چاہیے کہ وہ تین موقعوں پر خصوصیت کے ساتھ اپنے کلام کی تحسین کا نہایت اہتمام کرے، اور بہتر سے بہتر انداز اختیار کرے؛ تاکہ حتی الوسع الفاظ پاکیزہ، شری، سلیس، خوشنما ہوں۔

أحدها: بالابتداء؛ كقوله بقفا نبك ذكرى حبيب ۖ بسقط اللوى بين الدخول فحو مل (في ديوان الأملق القاسمي ۸)۔ وكقول الأشجع: قصر عليه نحية وسلام ۖ خلعت عليه حماتها الأيام. وينبغي أن يُحتسب في المديح ما يُتطير به؛ كقوله: موعِدُ أُنْجَابِكَ بِالْفُرْقَةِ غَدُ (في الإشباق ۲۱۳)۔ وأحسنه ما يناسب المقصود، ويسمى: براعة الاستهلال؛ كقوله في التهئة: بُشْرَى فَقَدْ أُنْجَزَ الْإِقْبَالُ مَا وَعَدَا وقوله في المراثية (الساري) هي الدنيا نقول بملء فيها ۖ حَذَارِ حَذَارِ مِنْ بَطْشِي وَفَتْكِي (في الطول ۱۲۹/۱)۔

تشریح: پہلا موقع آغاز کلام ہے جو بلاغت کی جان ہے؛ کیوں کہ وہ کلام کا سب سے اول ہے جو سامع کے کان پر پڑتا ہے؛ اگر وہ اچھا اور مزیدار ہے؛ تو باقی کلام کو بھی غور سے سنے گا؛ ورنہ اس کو چھوڑ دیگا، جیسے امرء القیس شاعر نے ابتداء کا کیسا اچھا لحاظ کیا ہے، شعر: بقفا نبك ذكرى حبيب ۖ بسقط اللوى بين الدخول فحو مل. (ت) اے میرے دونو دوستو! تم ٹھرو، ہم اپنی محبوبہ اور گھر کی یاد میں رو لیں، جو مقام دخول اور مشرقة کے مابین واقع ہے۔ اور جیسے اشع نے کہا ہے شعر: قصر عليه نحية وسلام ۖ خلعت عليه حماتها الأيام، (ت) فقط اسی کو میرا سلام اور احترام پہنچا، زمانہ نے اس کی خوبصورتی کا اس کو خلعت دیا ہے۔

وَيَبْغِي أَنْ يُجْتَنَّبَ فِي الْمَدِيحِ مَا يُتَطَيَّرُ بِهِ : کلام مدح میں اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہئے کہ اس کے شروع میں برے قال والے الفاظ نہ ہو، جیسے ابن حنفل ضریر نے داعی علوی کی مدح میں قصیدہ سنایا، اس کا اول مطلع یہ ہے :  
مَوْعِدُ أَحْبَابِكَ بِالْفُرْقَةِ غَدُ . (ت) تیرے احباب کے ملنے کی جگہ کل کو مقام فرقہ ہے۔

وَأَحْسَنُهُ مَا يَنْسَبُ الْمَقْصُودُ : حسن ابتداء وہ ہے جو مقصود کے مناسب ہو کہ اولین الفاظ سنتے ہی سامع سمجھ لے کہ مقصود بیان فلاں امر ہے، اس کو براۃ الاستہلال کہتے ہیں، جیسے ابو محمد خازن نے صاحب ابن عباد کو نواسب کی ولادت پر مبارک باد دیتے ہوئے ایک قصیدہ کہا ہے، جس کا مطلع یہ ہے : خوش خبری اور مبارک بادی کی بات یہ ہے کہ نصیب نے جو وعدہ کیا اس کو اس نے پورا کیا، اور بزرگی کا ستارہ آسمان پر چڑھا، تو یہاں اول ہی شعر میں بشری، اقبال اور مجد اور علی جمع کر دئے جو مبارک بادی کرنے والے ہیں۔ اور جیسے نثر الدولۃ کے مرثیہ میں کہا ہے، اس کا اول شعر یہ ہے : (ت) لکھنیا اپنا منہ بھر کے کہتی ہو، ہیکہ تم مری پکڑ اور اچانک قتل کر دینے سے بچو۔ یہاں اول شعر میں بطش، تنک یہ تلا رہے ہیں کہ آئندہ کوئی رنج کی چیز ذکر ہوگی۔

عبارة: ثنائيا: التخلُّص مما شَيَّبَ الكلام به من نسيب أو غيره إلى المقصود، مع رعاية العلامات بينهما؛ كقول أبي تمام: تقول في قومٍ قومي وقد أخذت جِنا السُّرى وخطا المَهْرِية القود. أمطلع الشمس تبغى أن تؤم بنا؛ فقلتُ كلا ولكن مطلع الجُود [میرزا ابی تہاں ۱۲۲/۲۵۸] . وقد يتقل منه إلى ما لا يلائمُ يسمى بالاختصاص، وهو مذهب العرب الجاهلي قومي يلبهم من المخضرمين؛ كقول أبي تمام: لو رأى الله أن في الشيب خيرا؛ جاورته الأبرار في الخلد شيئا. كل يوم تُبدى صُروفُ الليالي؛ فخلقاً من أبي سعيد غريبا [میرزا ابی تہاں ۱۲۲/۲۵۸] . منه: ما يقرب من التخلص؛ كقولك بعد حمد الله: "أما بعد" قيل: وهو فصل الخطاب، كقوله تعالى: ﴿هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَأْبٍ﴾ [س: ص: ۱۱] : الأمرُ هذا، أو هذا كما ذكره . وقوله: ﴿هَذَا ذِكْرٌ وَإِن لِلْمُتَّقِينَ لِحَسَنَ مَأْبٍ﴾ [س: ۱۱] : ومنه قول الكتاب: (هذا باب)

تشریح: مواقع غلامی میں سے دوہرا موقع تخلص ہے اور وہ یہ ہے کہ متکلم تشبیب، ادب، افتخار، شکایت، مدح، ہجو، توسل سے گریز کر کے اصل مقصود کی طرف نہایت لطیف طریقہ پر منتقل ہو جائے، اور اس انتقال کے وقت اس قدر دقیق معنی اس کے اندر پیدا کر دے کہ سامع کو انتقال کا پتہ بھی نہ چلے، ہاں البتہ مذکورہ شئی اور مقصود کے درمیان کوئی مناسبت ہونی چاہئے، جیسے ابوتمام کے شعر: تقول في قومٍ قومي وقد أخذت جِنا السُّرى وخطا المَهْرِية القود. أمطلع الشمس تبغى أن تؤم بنا؛ فقلتُ كلا ولكن مطلع الجُود . (ت) میری قوم نے مقام قوس میں مجھ سے کہہ دو حالانکہ ہم کو تیز رفتار اونٹوں کی چال نے اور رات کے سفر نے متاثر کر دیا تھا، تمہارا دیا تھا، کہا تو چاہتا ہے کہ

مطلع الشمس ہمارے ساتھ چلے؛ تو میں نے کہا: ہرگز نہیں، لیکن میں چاہتا ہوں کہ مطلع جو ہمارے ساتھ چلے۔ شاعر مقصود کی ابتداء کر رہا ہے کہ فقلت کلا مطلع الجود مطلع الجود بولکر ممدوح مراد لے رہا ہے، اور یہ تخلص بہترین تخلص ہے، اس لئے کہ مطلع الشمس اور مطلع الجود کے مابین مناسبت ہے اس اعتبار سے کہ دونوں ہی خیر کے ظاہر ہونے کی جگہ ہیں۔ وقد يستقل منه إلى ما لا يلائمة؛ اور کبھی بدایت سے مقصود کی طرف انتقال بغیر مناسبت کے بھی ہوتا ہے، اور اس طرح کے منتقل ہونے کو اصطلاح میں اقتضاب کہتے ہیں، اور اس کو عرب و مختصر میں شعراء خوب استعمال کرتے تھے، جیسے شعر: رأی اللہ أن فی الشیب عیرا: جاورنہ الأبرار فی الخلد شیبا۔ کُلُّ یوم تبدی ضروف الیالی: خلقاً من أبی سعید غریبا، (ت) اگر اللہ تعالیٰ بوڑھا پے میں خیر دیکھتے؛ تو اس کے نیک پڑوسی جنت میں بوڑھے ہوتے، (پھر ممدوح کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے) ہر دن کا الٹ پلٹ ابو سعید کا عجیب و غریب اخلاق کرتا ہے۔ یہاں ماقبل و مابعد میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

منہ بما یقرب من التخلّص: اقتضاب کی ایک صورت تخلص کے قریب ہے، اور وہ یہ ہے جہاں ماقبل و مابعد میں مکمل مناسبت نہیں ہوتی ہے، بلکہ قدرے مناسبت کافی ہوتی ہے، جیسے: آپ کہیں حمد و ثناء کے بعد ”اما بعد“ تو حمد و ثناء کے بعد مقصود کی ابتداء کی جاتی ہے، اور حمد و ثناء اور مقصود میں کوئی جوڑ نہیں ہوتا؛ لیکن ”اما بعد“ کے فکر سے قدرے مناسبت ہو جاتی ہے، اس طور پر کہ ”اما بعد“ جو کہ درحقیقت شرط ہے، اور اس کی اصل عبارت: مہما یکن من شیء بعد الحمد والصلوة“ ہے، اور مقصود پر ”قا“ داخل کر دیا جاتا ہے، اور اسے جزاء بتائی جاتی ہے۔ اور اما بعد کو فصل خطاب کہا گیا ہے، اس لئے کہ وہ مقصود اور حمد و ثناء کے مابین فصل کرتا ہے۔ اور سامع کو مستعد اور چوکنا کرنے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کی طرف منتقل ہونا کہ نئی بات کو پہلی بات سے لفظ ہذا کے ذریعہ ساتھ الگ کر دیا جائے یہ بھی حسن تخلص کے قریب قریب ہے، مثلاً: سورہ ص میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد فرمایا ہے ”ہذا ذکر وإن للمتقین لحسن مآب“ اور جب انبیاء کے ذکر کرنے کے بعد دوسری نوع کو ذکر کرنا تھا، فرمایا: ”ہذا وإن للطاغیوں لشر مآب“: یعنی دوزخ اور دوزخیوں کا ذکر فرمایا، اسی وجہ سے ابن الاثیر نے لکھا ہے: کہ اس مقام میں لفظ ہذا اس طرح فصل ہے جو وصل سے اچھا ہے، اور وہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف انتقال کے لئے نہایت مؤکد علاقہ ہے، معلوم ہوا کہ حسن مطلب بھی اس کے قریب قریب ہے۔ اسی قبیل سے ہے کاتب کا یہ قول ”ہذا باب“ ایک باب کو ختم کر کے دوسرے باب کے شروع میں لکھتے ہیں ”ہذا باب“ یہ بھی اقتضاب ہے۔

وَالثَّهْمَا: الْإِنْتِهَاء: كَقَوْلِ أَبِي نَوَاسٍ: وَإِنِّي حَدِيرٌ إِذْ بَلَغْتُكَ بِالْمَنَى وَانْتَبَهَأْتُ مِنْكَ حَدِيرٌ. فَإِنْ تَوَلَّيْنِي مِنْكَ الْجَمِيلُ فَأَهْلُهُ جِوَالًا فَإِنِّي عَاذِرٌ وَشُكُورٌ [بی دیوانی بر سر: ۱۸۶] وَأَحْسَنُهُ مَا آذَنَ بِانْتِهَاءِ الْكَلَامِ

بِكُفُولِ الْمُعَرِّي: بِقِيَّتِ بَقَاءِ الدَّهْرِ يَا كُفْهَ أَهْلِهِ: وَهَذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِيَّةِ شَامِلٌ فِي الْأُمُورِ ۱/ ۲۱۲. وَجَمِيعُ فَوَاتِحِ السُّورِ وَخَوَاتِمِهَا، وَارْدَةٌ عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ وَأَكْمَلِهَا، يَظْهَرُ ظَلُكُ بِالتَّأَمُّلِ، مَعَ التَّنَظُّرِ لِمَا تَقْدَمُ. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّم، آمِينَ، وَصَلَّى وَسَلَّم عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، وَرَبِّهِمْ وَأَصْحَابِهِمْ وَالتَّابِعِينَ، خُصُوصاً النَّبِيَّ الْمُصْطَفَى، وَالْحَبِيبَ الْمُحِبَّتِي، وَآلَهُ وَأَصْحَابَهُ، آمِينَ.

تقریباً: تیسرا مقام ”انتهاء“ اور مقطع کلام ہے، یعنی اسے بھی اچھے سے اچھے طریقہ میں پیش کرنا ضروری ہے، کیوں کہ مقطع کے خوب تر ہونے سے پہلی کوتاہیوں کا بھی تذکرہ ہو جاتا ہے اور اگر مقطع دل پر نہ ہو، تو سابقہ محاسن کلام بھی فراموش کر دئے جاتے ہیں، جیسے اسکی مثال ابونواس نے نصیب بن عبد الحمید کی تعریف کرتے ہوئے شعر پیش کیا: یَا بَنِي حَدِيرٍ إِذْ بَلَغْتُكَ بِالْمُنَى بِوَأَنْتَ لِمَا أُمَلْتُ مِنْكَ حَدِيرٍ. فَإِنْ تَوَلَّى مِنْكَ الْحَمِيلُ فَأَهْلُهُ: وَإِلَّا فَبَانِي عَادِرٍ وَشُكُورٍ، (ت) میں تیری خدمت میں امیدیں لے کر حاضر ہو گیا، تو زیادہ مستحق کہ ہے (وہ پوری کی جائیں) جس کا میں تجھ سے آرزو مند ہوں، پس اگر تو مجھے اچھی عزیت کرے، تو تو اس کا لائق ہے اور اگر نہیں تو میں تجھے معذور جانوں گا، اور تیرا شکر گزار ہوں گا۔ اس شعر میں حسن اختتام ہے، اس لئے کہ انتهاء میں معذرت کا قبول کرنا اور احساناً سے ماضیہ پر شکر یہ کا تذکرہ ہے، ساتھ ساتھ انہیں اختتام کی طرف اشارہ بھی ہے، اس لئے کہ عذر قبول کرنا انقطاع کلام کا متقاضی ہے، کیوں کہ عذر قبول کرنے سے بات پوری ہو جاتی ہے۔

وَأَحْسَنُهُ مَا آذَنَ بِانْتِهَاءِ الْكَلَامِ: حَسَنُ انْتِهَاءِ كِيْ بَهْتَرِيْن صُورَتِ وَهْ هِيْ جِسْ مِيْلِ انْتِهَاءِ كَلَامِ كِيْ طَرَفِ اِشَارَهْ مَوْجُودْ هُوْ اِسْهْ بَرَاعَتِ مَقْطَعِ كِهْتِهْ هِيْن، اُورِيْهْ كِهْيِ اِيْسَهْ اَلْفَاظْ سَهْ هُوتِيْ هِيْ جَوَاقِظُ كَلَامِ كِهْ لِيْ مَوْضُوعِ هِيْن، جِيْسَهْ ”اَنْتِهِي“ نَمِ، كَمَلِ، خَتَمِ وَغِيْرَهْ، اُورِ كِهْيِ اِيْسَهْ اَلْفَاظْ سَهْ هُوتِيْ هِيْ جَنْ كَامِلُولِ عَرَفِيْ هِيْ هُوتَا هِيْ، كِهْ بَاتِ خَتَمِ هُوتِيْ، جِيْسَهْ رَسَائِلِ وَكُتُبِ كِهْ آخِرِ مِيْلِ لَفْظِ وَالسَّلَامِ ذَكَرْ كَرْدِيْتِهْ هِيْن، جِيْسَهْ اَبُو الْعَلَاءِ مُعَرِّيْ نِهْ كِهَا هِيْ: بِقِيَّتِ بَقَاءِ الدَّهْرِ يَا كُفْهَ أَهْلِهِ: وَهَذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِيَّةِ شَامِلٌ، (ت) اے اہل زمانہ کی جائے پناہ! تو باقی رہے جب تک زمانہ باقی رہے، اور یہ دعاء سب مخلوق کو شامل ہے۔ یہ بہترین انتهاء ہے جس میں اشارہ نہایت کی طرف ہے، بایں طور کہ یہ دعاء ہے، اور عرف میں دعاء آخر میں ہوتی ہے۔

وَجَمِيعُ فَوَاتِحِ السُّورِ وَخَوَاتِمِهَا، وَارْدَةٌ عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ وَأَكْمَلِهَا: قَرْنِ كَرِيْمِ كِيْ سَبْ صُورَتُوں كِيْ اِبْتِدَاءِ وَانْتِهَاءِ احْسَنِ وَاكْمَلِ وَجُوْهْ پَر وَاْرِدِ هِيْن، كِيُوں كِهْ اللّٰهْ نِهْ قُرْآنِ شَرِيْفِ كِيْ سُوْرَتُوں كَا اِفْتِتَاحِ كَلَامِ كِيْ دَسْ اَنْوَاعِ كِهْ سَاتِهْ فَرْمَايَا هِيْ، اُورِ وَهْ دَسْ اَنْوَاعِ يِهْ هِيْن: ثَنَاءِ، حَرْفِ جُحِيْ سَهْ اِبْتِدَاءِ، عِدَائِيْهْ، جُمْلَهْ خَبَرِيْهْ، قَسْمِ، شَرْطِ، اَمْرِ، اسْتِفْهَامِ، بَدْعَاءِ، تَقْلِيْلِ كَلَامِ، اَبُو شَامَّهْ نِهْ فَوَاتِحِ سُوْرِ كِيْ مَذْكُورَهْ بِالَاْتَفْصِيْلِ كِهْ سَاتِهْ يِهِيْ مَضْمُونِ دُشْعُرُوں مِيْلِ لَقَمِ كِيَا هِيْ، اَنْسِيْ عَلٰی نَفْسِهْ

سبحانہ بنبوتہ الحمد بہ والسلب بما استفہم السور بہ الأمر والشرط، ہو التعلیل والفسم، ہو الدعاء بہ حسروف التہجی استفہم الخیر۔ سی طرح سورہ کے اواخر میں بھی احسن واکمل انواع وارد ہیں، مثلاً: دعاء، توعید، فرائض، تحمید، تہلیل، وعدہ، وعید، وغیرہ۔ ماحصل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کی ہر آیت فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر ہے، اسی طرح آیات و سور کے افتتاح و اختتام بھی رعایت تناسب میں برکھل ہیں جس کے حسن سے طبیعت حلاوت محسوس کرتی ہے، اور یہ چیزیں انسان کو فور و فکر کے بعد حاصل ہوگی۔

اللہ کے فضل و کرم سے مورخہ ۱۶/۰۷/۱۳۲۹ھ الموافق ۲۰/۰۷/۲۰۰۸ء کو اس کتاب کی تہیض ثانی کا سلسلہ پورا ہوا۔  
وصلی اللہ علی سیدنا محمد، وعلی آلہ وصحبہ وسلم، آمین، ووصلی علی جمیع الانبیاء والمرسلین، وعلی آلہم وأصحابہم والتابعین، خصوصاً النبی المصطفیٰ، والحبيب المجتبیٰ، و آلہ وأصحابہ۔ آمین۔ انتہی کتاب متن التلخیص للقرزینی بحمد اللہ وعونہ وتوفیقہ وما توفیقی إلا باللہ۔

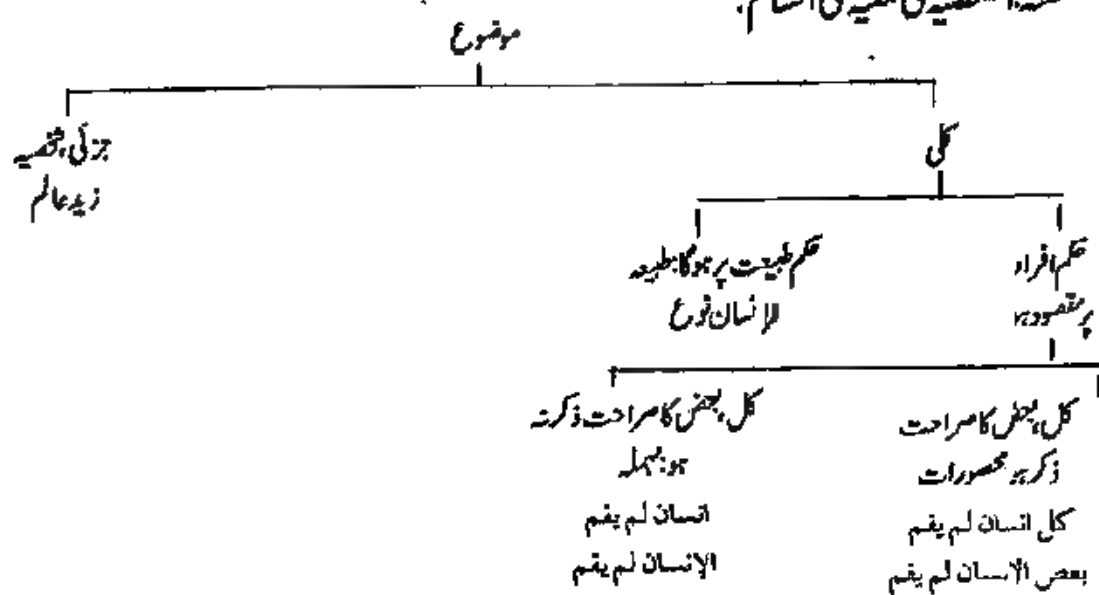


تمت بالخیر۔

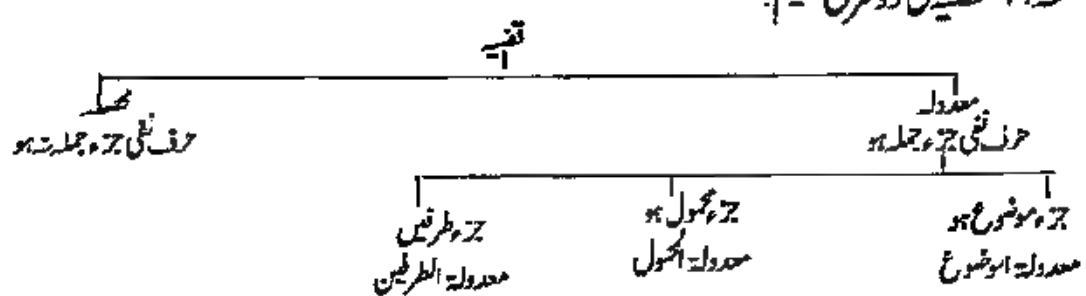




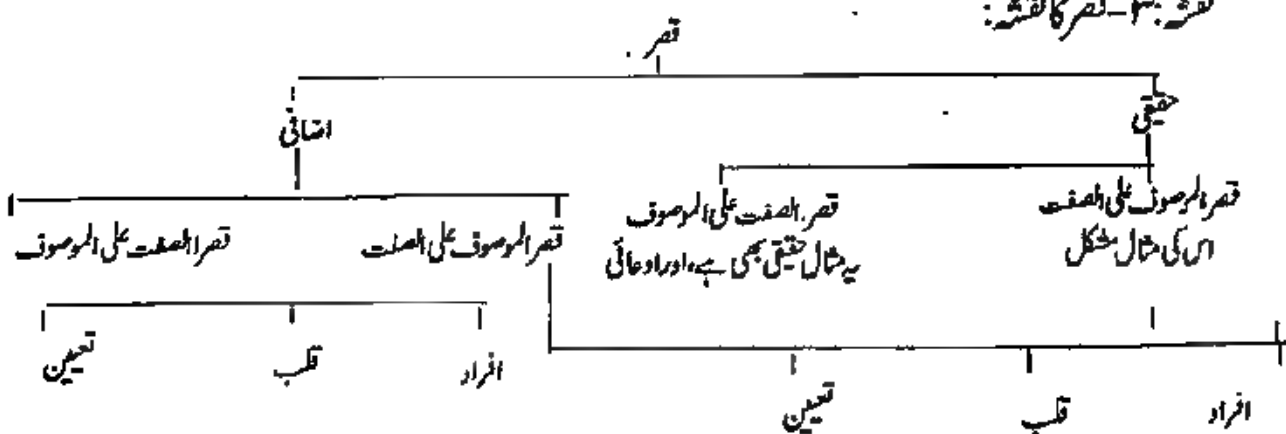
نقشہ ۱۔ قضیہ کی جملیہ کی اقسام:



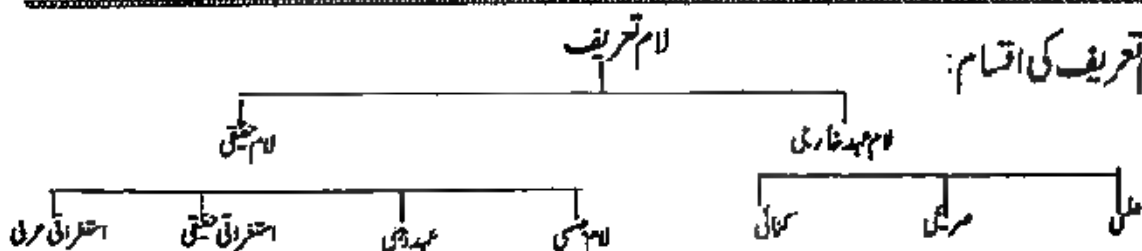
نقشہ: ۲۔ تقسیم کی دوسری تقسیم:



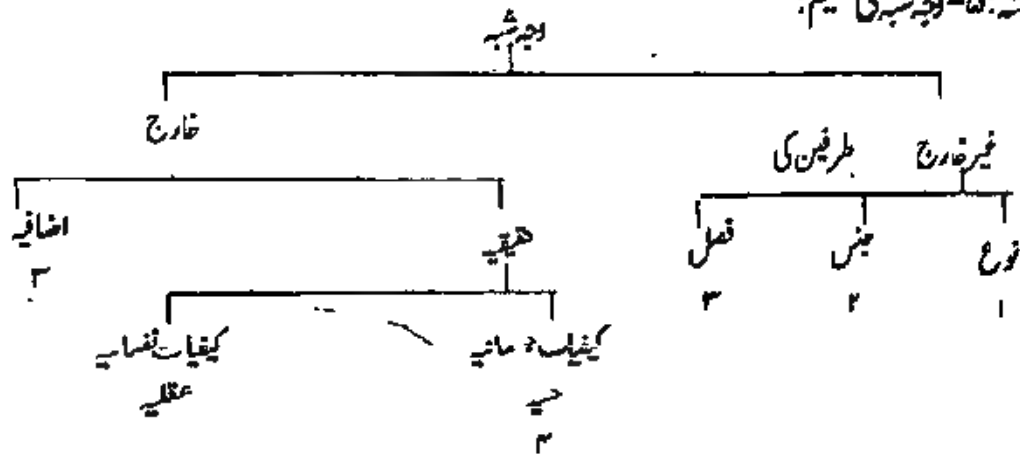
نقش: ۲- قصر کا نقش:



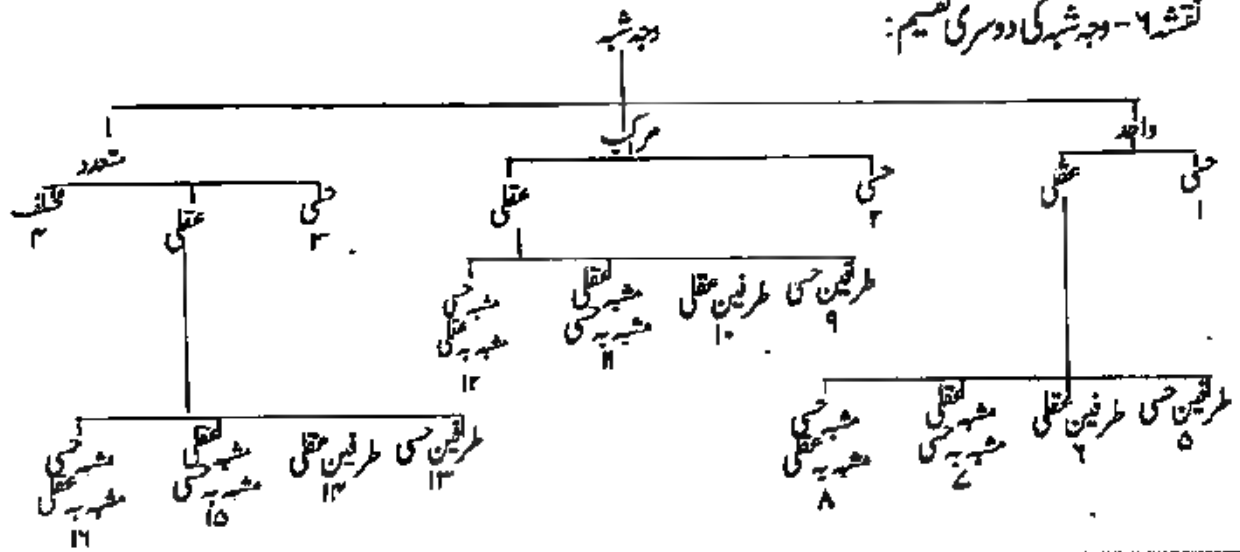
نقشہ ۴۔ لام تعریف کی اقسام:



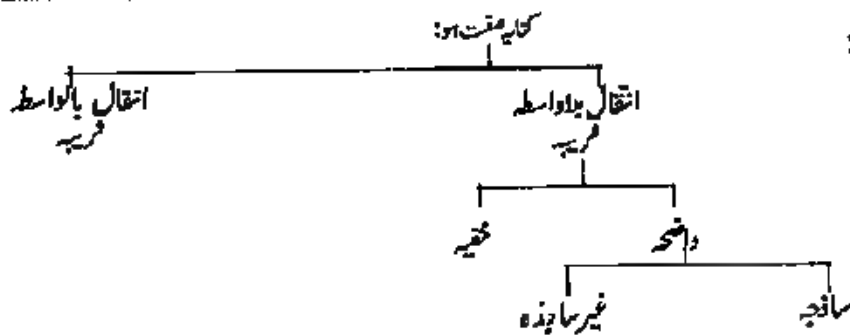
نقشہ ۵- وجہ شبہ کی تقسیم:

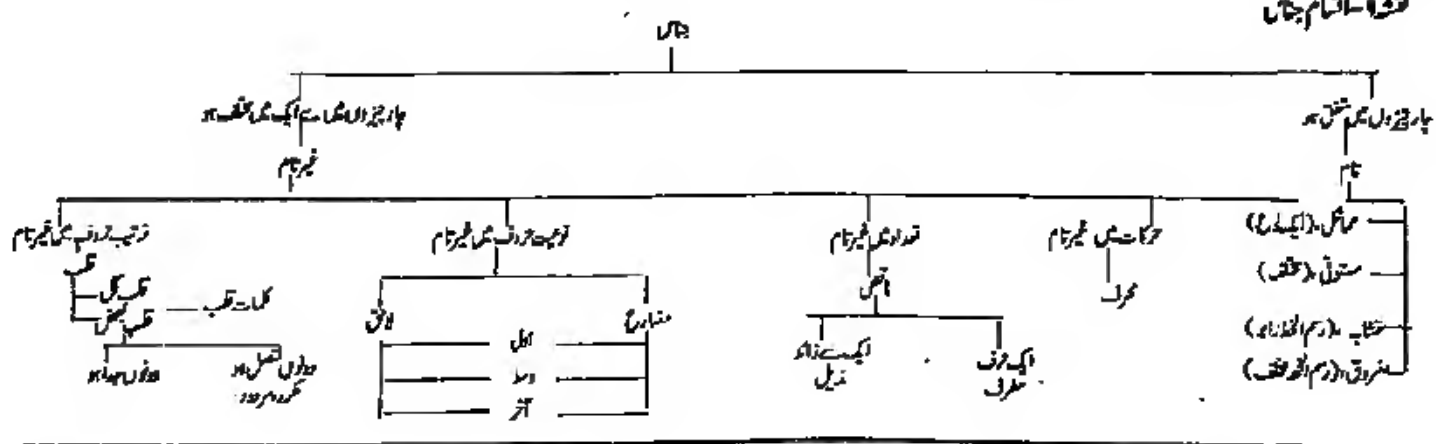
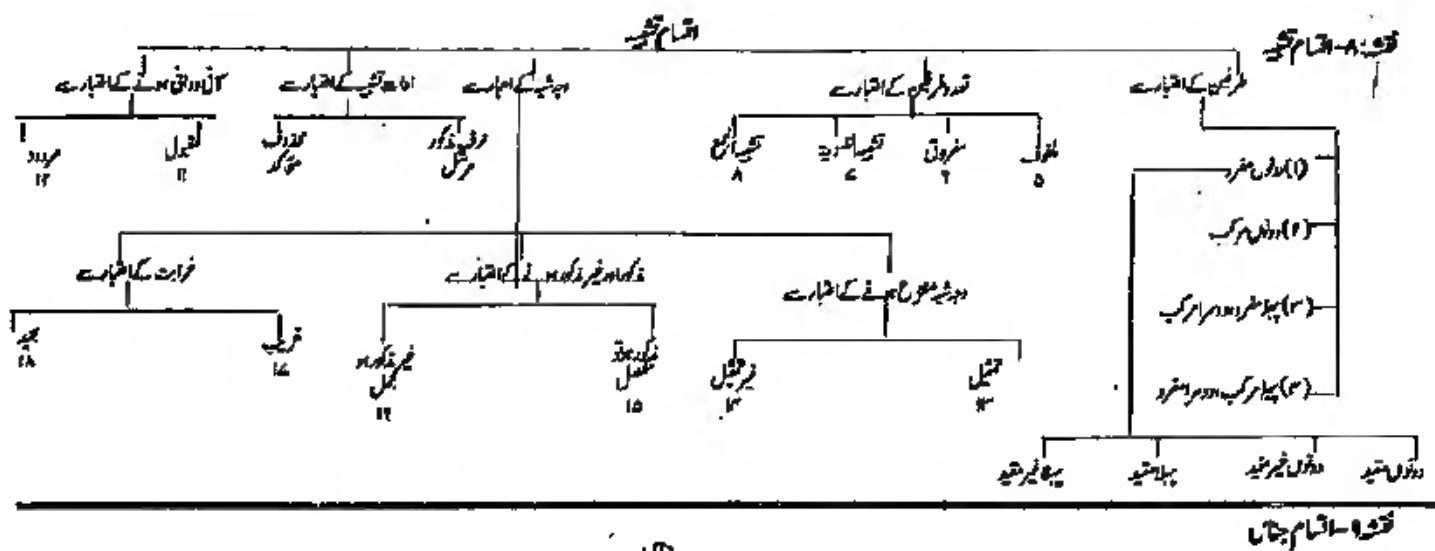


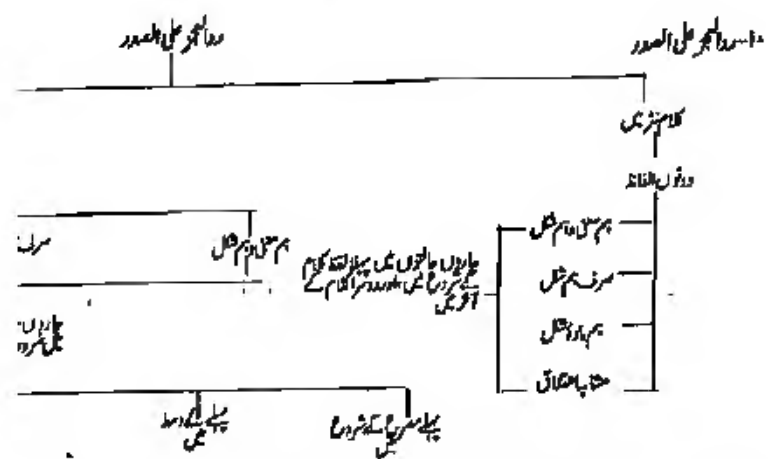
نقشہ ۶- وجہ شبہ کی دوسری تقسیم:



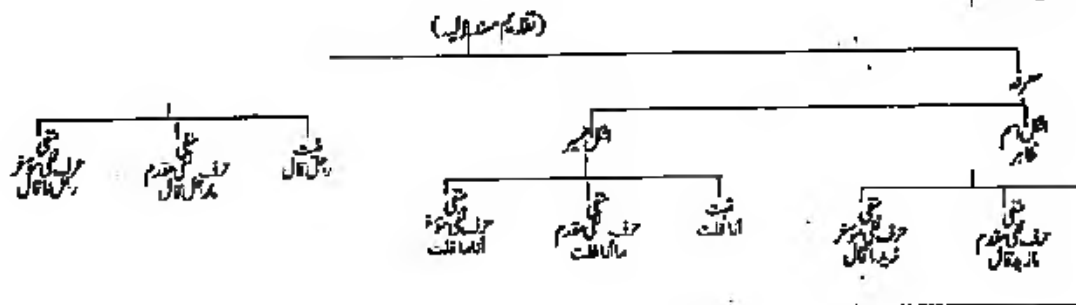
نقشہ ۷- کنایہ کی تقسیم:





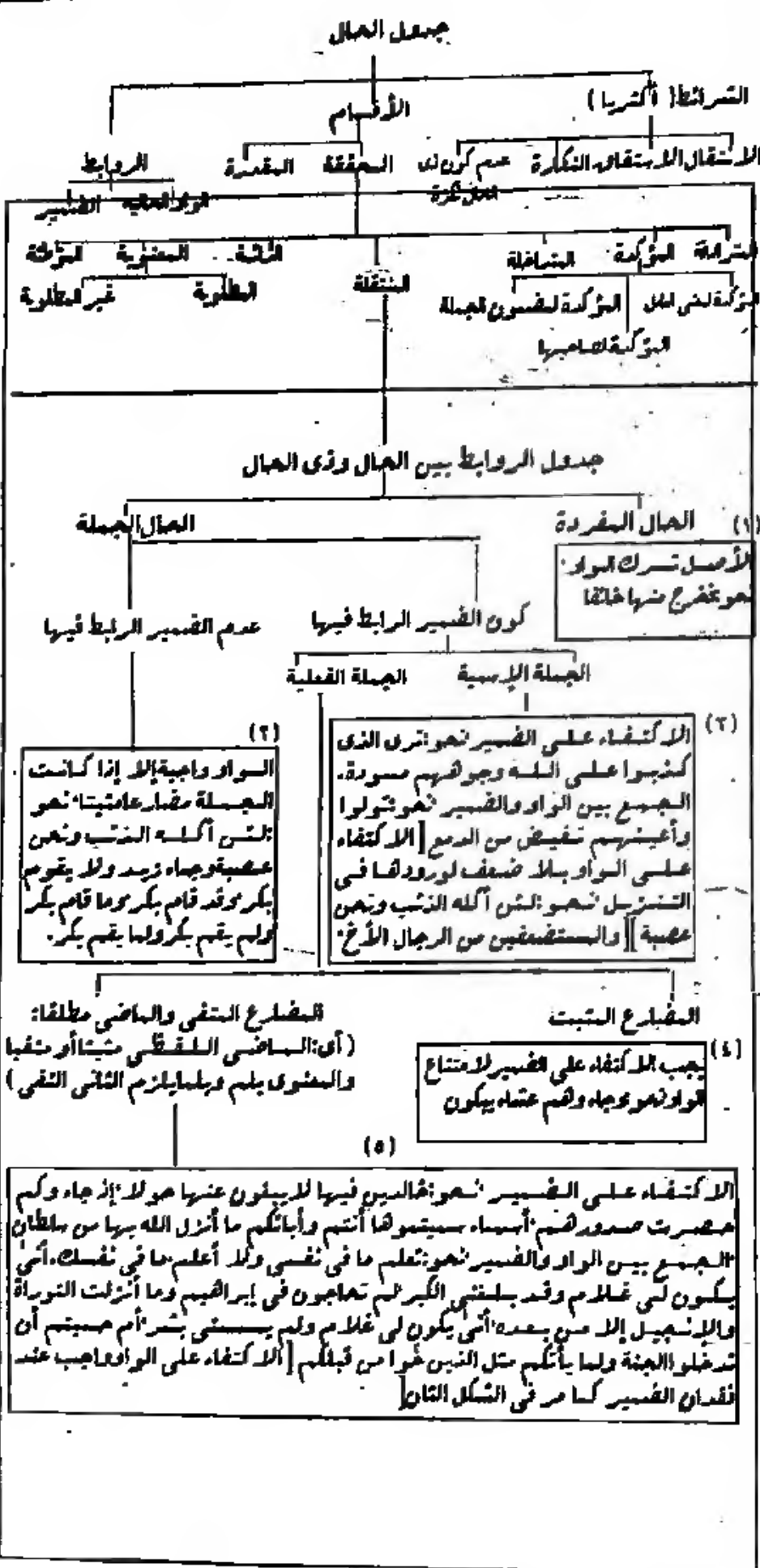


شرحیه کی استقام:

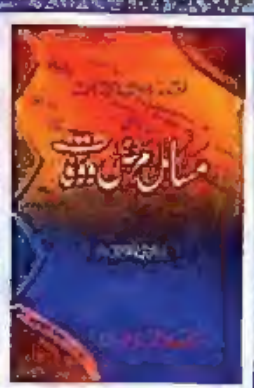
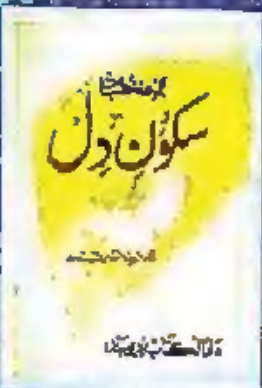
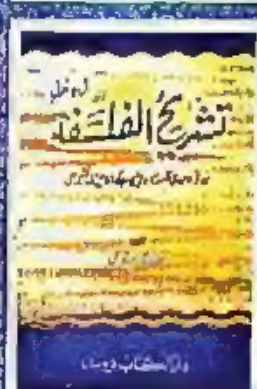
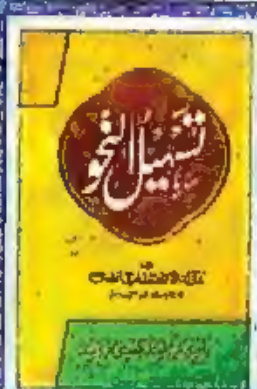
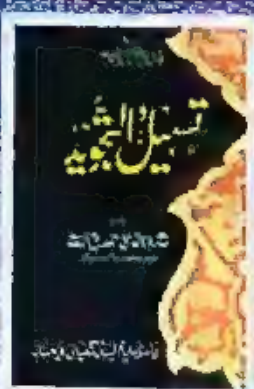


تعرّف الأقسام مع الأمثلة  
 ١- السجدة: ما يكون موجودا  
 الفعل: أدخلوا الباب بجما.  
 ٢- السجدة: ما يقدر وجوده في  
 مستقبل: أدخلوا الباب بجما.  
 ٣- السجدة: ما يستقل عن  
 ما فيه. أدخلوا الباب بجما.  
 ٤- السجدة: ما يكون دائما. شربا الله أنه لا  
 له إلا كسوة السجدة وأولوا العلم قائما  
 بقضا.  
 ٥- السجدة: ما يكون بعد حال من ذي  
 الحال الواحد.  
 ٦- السجدة: ما يكون حاله من حصول  
 الفعل الأولي.  
 ٧- السجدة: ما يكون جامدا موصوفا  
 بحسنة مشقة. إننا أنزلناه قرآنا  
 عربيا خشيتم لها بشرا سويا.  
 ٨- السجدة: بمعنى العامل بما يؤكده معنى  
 الفعل. وليس مدبرا. وأزلفت الجنة  
 للمتقين غير بعيد.  
 ٩- السجدة: لصاحبها ما يكون التأكيد  
 في الحال. أليس من في الأرض كلهم  
 شيئا. أدخلوا في السلم كافة.  
 ١٠- السجدة: لضمون الجملة: ما يكون  
 بعد جملة مسقودة من معرفتين يؤكده  
 ضمون الجملة بالوصف استفاد من  
 تلك الجملة زيد أبوك عظوما. العطف  
 استفاد من الجملة السابقة.  
 ١١- السجدة: المطلوبة: ما يكون عاملا من  
 أدوات النداء تعضين معنى الفعل. يا الله  
 رحبنا. أنا زيدا كريما.  
 ١٢- السجدة: غير المطلوبة: ما يكون عاملا من  
 غير أدوات النداء والطلب. وفرا زيدا  
 كذا. العار من عند الباب واقفا.

تأليف  
 الأحكام الروابط الخمسة  
 ١- امتناع الواو  
 ٢- وجوب الواو  
 ٣- وجوب الضمير أو الواو بلا ضمير  
 ٤- الجمع بينهما (١) وجوب الضمير  
 ٥- امتناع الواو (٢) وجوب الضمير. وعند  
 كونه وجوب الواو والجمع بينهما







**DARUL KITAB**  
DEOBAND - 247554 (U.P.) INDIA